الطبعة الأولي

١٤١٦هـ - ١٩٩٦م

دار الدعوة - للطبع والنشر والتوزيع
١ شارع منشا - محرم بك - الإسكندرية
تليفون : ٤٩٠١٩١٤

جذور علم الاستغراب

وقفة مع

الرد على المنطقيين

لابن تيمية

دكتور / محمود ماضي

دار الدعوة
للطبع والنشر والتوزيع
١ شارع منشا . محرم بك . الاسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿فأما الزبد فيذهب جفاء. واما ما ينفع الناس فيمكث فى الارض﴾

الرعد: ١٧

مقدمـة:

لماذا تعد ابحاث وكتابات ابن تيمية حـول الفلفسـة اليونانيـة عامـة والمنطق الارسطى خاصة، جذور او ارهاصات لعلم الاستغراب ؟ (١)

ابتداء اقرر ان قراءتى للكتاب "مقدمة فى علم الاستغراب" للدكتور حسن حنفى. منذ اربع سنوات، اوحت الى بفكرة اعداد دراسة خاصة عـن : "الـرد علـى المنطقيين" للامام ابن تيمية وربطه بعلم الاستغراب. فجذور هذا العلم ترجـع– فـى نموذجـه القديـم– الى علاقـة الحضـارة الاسـلامية بالحضارة اليونانيـة عندمـا كـانت الحضارة الاسلامية ذاتا دارساً، استطاعت ان تحول الحضارة اليونانيـة الى موضـوع دراسة. وتم ذلك على عدة مراحل منها:

١– نقد الوافد وبيان محليته وارتباطـه ببيئتـه، اى رده الى حـدوده الطبيعيـة، وبيـان تاريخيته وكيف انه حالة خاصة ليس لديه من العموم والشمول مـا يمكـن ان يصبـح وريثا للحضارات البشرية جمعاء على عكس الحضارة الاسلامية وقدرتها على ذلك.

٢– رفض الوافد كلية على اساس عدم الاحتياج اليه والاكتفـاء بنـص الانـا، وهـو

---

١) كلمة الاستغراب مأخوذة من كلمة "غرب"و كلمة غرب تعنى اصلاً مغرب الشـمس ، و على ذلك يكون الاستغراب هو علم الغرب ، و المستغرب هو الذى تبحر من اهل الشرق فى علوم او احد علوم الغرب (انظر : رودى بارت : الدراسات العربية الاسـلامية فـى الجامعـات الالمانية ، ترجمة د.مصطفى ماهر ص١٣ ، دار الكاتب العربى ، القاهرة)

فاذا كان الاستشراق هو دراسة الحضارة الاسلامية من باحثين ينتمون الى حضارة اخرى و هم بناء شعورى مخالف لبناء الحضارة التى يدرسونها ، فان الاستغراب هـو العلـم المقـابل ، بـل و المضاد له (انظر : د.حسن حنفى : مقدمـة فـى علـم الاستغراب ص١٣ ، الـدار الفنيـة بمصـر ١٤١١هـ - ١٩٩١م)

موقف بعض الاصوليين .(١)

فاذا اضفنا الى ذلك، الاهداف التى توخاها ابن تيمية، والتى يسعى اليها علم الاستغراب المعاصر -عند بنائه واكتماله- نجد الاتفاق ان لم يكن المطابقة.

فأهداف علم الاستغراب، السيطرة على الوعى الاوربى، التقليل من ارهابه، وانه ليس بالوعى الذى لا يقهر.

اما ابن تيمية فانه نموذج من نماذج الفكر الاسلامى. الذى استطاع تمثيل الحضارات السابقة دون ان يفقد هويته ثم قام بنقدها(٢)

واذا كنا نعترف، انه طالما ان الغرب قابع فى قلوب الكثير منا، كمصدر للمعرفة، وكاطار مرجعى يحال اليه كل شيىء للفهم والتقييم، فسنظل قاصرين، وفى حاجة دوما الى اوصياء.(٢)نقول قبل ذلك ومعه ان ابن تيمية كان يهدف الى ازاحة الرهبة من الاخر وكشفه وتحجيمه، والتصدى لاى وصاية فكرية تصدر منه. لقد اراد ابن تيمية للانسان المسلم ان يفكر بعقله ولا يدع افلاطون او ارسطو او افلوطين يفكرون له.

لقد كشف ابن تيمية -كما كشف غيره من القدامى والمعاصرين- عن محلية المنطق الارسطى ، وانه كان فى عصره تنسيقا للصور المنطقية على اساس اعتقادات معينة فى حقيقة الوجود، اى انه وثيق الصلة بالبيئة اليونانية لذلك فهو تعبير عن معانى ثقافة هذه البيئة.

ومما لا ريب فيه ان من اهم اهداف علم الاستغراب المعاصر:

---

١) د.حسن حنفى : مقدمة فى علم الاستغراب ص٥٧ ، ٥٨

٢) د. حسن حنفى : السابق ص٢٨ ، ٣٤

١ - رد الغرب الى حدوده الطبيعية، وانهاء الغزو الثقافى، وارجاع الفلسفة الاوربية الى بيئتها المحلية التى منها نشأت حتى تظهر خصوصياتها التى امكن تعميمها من خلال الاستعمار واجهزة الاعلام فى لحظة ضعف الانا وتقليده للاخر.

٢ - افساح المجال للابداع الذاتى للشعوب غير الاوربية وتحريرها من هذا الغطاء الذهنى، وهذه البنية العقلية حتى تفكر الشعوب بعقليتها الخاصة ... فلا ابداع ذاتى دون تحرر من هيمنة الاخر-ولا ابداع اصيل دون العودة الى الذات الخاصة بعد ان نقضى على اغترابها فى الاخر(١)

بمعنى اذا كانت مهمة علم الاستغراب المعاصر هى اعادة الشعور "الاسلامى - العربى" الى وضعه الطبيعى والقضاء على اغترابه، فيجب اعادة ربطه بجذوره القديمة(١)
والاعتماد فى دفاعه عن الهوية ضد التغريب على الموقف السلفى القديم عندما انعكف على

الذات معاديا الاخر ابان العدوان الخارجى على الامة من الغرب (الصليبيين) او الشرق (التتار و المغول) نقول ذلك لان الظروف متشابهة الان بين الغزو الاستعمارى الحديث والغزو الاستعمارى القديم، وفى كل مرة تتشابه الاسباب العلل لابد من تشابه المسالك والحلول.

ولما كان ابن تيمية قد تعقب المناطقة فى علمهم تعقبا يضيق ويتسع عنده حسب حاجة النقد فأن بحثنا سيسير معه فى المسائل الاصلية التى يقوم عليها علم المنطق بحيث ما لو نقضت انهارت بسببها بقية المسائل ولو فى اعتبار الناقد ومنهجه.

---

١) د. حسن حنفى : السابق ص٥١ ،٥٢ ، ٣١

واذا كان الكتاب –كتاب الرد– قد عرض للكثير من الموضوعات –كما اشرنا– فاننا لن نقف الا عند نقده للمنطق، والموضوعات التى تخدم هذا الهدف، ثم نستخلص المشروع المعرفى البديل الذى يراه.

وخطنا فى تناول الكتاب يقوم على عرض افكار وآراء ابن تيمية، عرضا يوضحها ويبين مميزاتها مع التعقيب بما يؤيدها أو يعارضها أو بما يناسبها من الآراء المعاصرة. فضلا عن تركيزنا على الاسس الابستمولوجية لمنهجه النقدى مطبقاً على الحد والقياس.

واقتضى هذا التصور تقسيم بحثنا الى مدخل واربعة فصول.

اما الفصل الاول فعرض–بأختصار– لمكانة المنطق فى البيئة الاسلامية وكيف قام له مؤيدون ومعارضون مع بيان ادلة كل فريق.

اما اشكالية الحد المنطقى وموقف ابن تيمية منه فقد تناوله الفصل الثانى متسائلا: هل حقيقة لا ينال التصور الا بالحد؟ الا توجد تصورات يمكن الوقوف عليها دون اللجوء الى الحد المنطقى؟ وهل ينطبق هذا التحديد على البديهى من التصورات؟ واذا كان البديهى والفطرى الخاص بالتصورات من الامور النسبية الاضافية فهل لابد من الحدود للمعرفة؟ وهل كان ابن تيمية مغاليا حين انكر دور الحد المنطقى فى تصور المحدود؟ وما معنى قوله: فائدة الحدود من جنس فائدة المحدود؟

بمعنى اخر: هل تقرير المناطقة حول الحد بديهى لا يحتاج الى دليل؟ ما علاقة التصور التيمى للحد بتصور فلاسفة معاصرين كهيوم ومل وديوى وجوفتز وبرادلى؟

اجاب هذا الفصل بمبحثيه–محللا ناقدا– على ما طرحنا من تساؤلات.

اما الفصل الثالث بمبحثيه فقد تناول اشكالية القياس الارسطى بمقاميه السلبى والايجابى، فطرح بدوره عدة تساؤلات ثم اجاب عليها، نحو: هل حقا العلوم اليقينية النظرية لا تحصل الا بالبرهان؟ وهل لابد له من قضية كلية موجبة؟ ولو انتقضت فكرة الكلية الموجبة فهل يظل القياس الارسطى قائما؟ واذا اصر المناطقة على ضرورة الكلية الموجبة ومعلوم ان الكلى كل ذهنى فكيف نتحقق من يقين وصدق هذا الكلى؟ هل سيعودون الى الواقع المشاهد؟ واذا حدث هذا فمعناه ان الوجود الحقيقى المتيقن من وجوده هو الجزئى المعين وليس الكلى الذهنى.

الا يعنى هذا ان معرفة الافراد اسهل من معرفة الانواع ومعرفة الانواع اسهل وايسر من معرفة الاجناس واذا كان الامر كذلك فلماذا إجهاد الذهن.

ومن ناحية اخرى هل لابد من التوسط فى القياس المنطقى؟ هل لابد من الحد الاوسط؟ اليس هناك من البديهيات –من التصديقات– ما يكفى تصور طرفيه –الموضوع والمحمول– فى حصول تصديقه ومن ثم فلا داعى للتوسط؟

وما معنى اشتراط المناطقة مقدمتين فى القياس. الا يعد هذا تحكما، ومتناقضا مع تعريفهم للقياس؟ ما موقف ابن تيمية مما اثاره المناطقة حول القياس؟ وكيف يتركب القياس عنده اذا كان قد رفض ضرورة مقدمتين فضلا عن التوسط؟

ما علاقة نقد ابن تيمية لاشتراط المناطقة مقدمتين فى القياس بما ذهب اليه فلاسفة محدثون ومعاصرون امثال "مل" و "ديوى" و "برادلى"؟

واخيرا هل حقا يفيد القياس العلم بالتصديقات؟ وهل ما نعرفه به لا يمكننا معرفته بدونه؟

واذا كان القياس لا يفيد الا العلم بالكليات، فهل العلم بها يفيد العلم بشيء معين من الموجودات؟ وما معنى قول ابن تيمية: ان الحقيقة المعتبرة فى كل

دليل هى اللزوم؟ وما علاقة هذا بما قاله " جون استيوارت مل" فى العصر الحديث؟

وإذا كان ابن تيمية فى الفصلين السابقين هادماً لاسس المنطق ومقاصده، فانه ظهر فى الفصل الرابع منشئاً بانياً، فمن خلال هذا الفصل يتضح منهجه الاستقرائى ومنهجه التجريبى على نحو سواء. واذا كان ارسطو قد عرف الاستقراء وتناوله فى اكثر من موضع فى كتبه، فما هو مفهوم الاستقراء عند ابن تيمية؟ هل وافق ارسطو، ام ان له مفهوما مخالفا؟ وما علاقة هذا المفهوم بالمنهج العلمى؟ وما دور مبدأ المحلية فى الاستقراء التيمى؟ وما المشكلات التى تواجه هذا المبدأ اليوم؟

كما يتضح موقفه من قياس الشمول، وقياس التمثيل ولماذا رفع من شأن الاخير. ثم تسائلنا عن دور الحسيات والوجدانيات الباطنة، والمجربات والمتواترات فى تحصيل المعرفة؟ وما مدى اليقين الذى تتمتع به هذه المصادر عند كل من المناطقة وابن تيمية؟

وما علاقة منهج ابن تيمية فى الاستدلال بمنهج الاستدلال القرآنى؟ وما مفهوم الميزان عنده وما علاقته بمفهوم الميزان عند الغزالى؟ وهل كان ابن تيمية مغاليا فى نقده لمفهوم الغزالى للميزان؟

ثم تأتى الخاتمة لتشير الى اهم النتائج والتوصيات.

والله تعالى اسأله الرشد والتوفيق ....

الفصل الأول

﴿فصل تمهيدى﴾

مكانة المنطق فى البيئة الإسلامية

فى هذا الفصل أود الإشارة إلى موقف بعض العلماء المسلمين الذين درسوا الفلسفة وتعمقوا فى المنطق حتى أدركوا من هذه العلوم البواطن والظواهر، ومن خلال دراستهم لهذه العلوم تكون لديهم فكر فلسفى عميق، إلا أنهم يختلفون فى بواعث دراستهم هذه العلوم وفى نتائج تلك الدراسات، ولسنا بصدد الموازنة بين هؤلاء الأعلام فى حياتهم الفكرية ودراساتهم الفلسفية، وإنما أريد الإماءه إلى بعض الجوانب فى حياتهم العلمية مما له صلة بالمنطق وأدلته، وسيتضح لنا تراوح المواقف بين القبول والرفض، بين التحليل والتحريم.

وقبل أن نخوض فى ذلك مع المؤيدين والمعارضين، نرى أن نقدم تعريف لعلم المنطق، وهل وافقوا أرسطو فى تعريفه أو خالفوه.

المفهوم اللغوى والتسمية:

١- المنطق لغة:

نطق، ينطق، نطقاً ومَنْطِقاً ونطوقاً: تكلم بصوت وحروف تعرف بها المعانى.
والناطقة، الخاصرة، وينْطقه ما ينتطق به، ومِنْطق شقه تلبسها المرأة وتشد وسطها.
والمِنْطيق: البليغ. والنطق- بضمتين- أعراض ونواح من جبال بعضها فوق بعض.
والمنتطق العزيز ومنتطق جبل اشم كمعُظْم، وماله ناطق ولاصامت أى حيوان . (١)

فقد رأينا أن جذر الكلمة يعنى التكلم بصوت ذى حروف تحمل فى طياتها المعانى، وإنطلق من هذا الجذر عدة معانى ترتبط به. أهمها: أن هذا التكلم ليس درجة واحدة عند الناطقين وإنما هو درجات تتفاوت فى قوتها فاذا ما وصلت إلى

---

١) القاموس المحيط ١١٩٥ مؤسسة الرسالة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م

درجة عالية كان المعبر بها منطقياً أى بليغاً وهو بهذه البلاغة منطق ومعظم كالسحاب.

ومما يرتبط بهذه المعانى أن الجبال التى تتفاوت قممها ويقع بعضها فوق بعض تسمى النطق لأن كل قمة متجاورة تشد أزر أختها فشبهت بالنطق التى تشد بها الأوساط.

وإنما أخذت القطعة التى تشد بها المرأة وسطها مِنْطقاً لأن الكلمة تشد أزر الرجل كلية وهذا النطاق يشد وسطها، والكلمة تقوى أزر الرجل وهى كذلك.

أتضح أن الكلمة أصلية فى النطق بالحروف ذات الدلالات المعنوية، وهى متفاوتة وتعمل عملها فى القوة، وأحيل اليها بعض المعانى المرتبطة بها من المحسوسات.واسم المنطق كعلم أو آلة كما سيرد لم يؤخذ من جذر الكلمة اللغوى الذى هو التكلم بصوت وحروف كما هو واضح وإنما جاء "إشتقاقه من النطق الداخلى أى القوة العاقلة"(١) على حد ما ذهب إليه الاستاذ الدكتور النشار.

وإنما صح هذا الاشتقاق وإرتبط بالمعنى اللغوى من جهة أن المعنى اللغوى لم يجمع بين التكلم بصوت وحرف وراءهما معنى، فليس النطق يخلو من المعانى، وإذا كان الصوت والحرف نتاج اللسان والحبال الصوتية فإن المعانى وهى لب عملية النطق نتاج القوة الفكرية، ولولا هذه المعانى ما تحرك اللسان ناطقاً، وما هو أساس النطق فهو أصل له فى المعنى واللفظ. فيستحق تسميته به من باب أولى، ومن ثم فقد سمى الفلاسفة القوة العاقلة المنتجة للمعانى قوة ناطقة فى مقابل الشهوانية والغاضبة.

---

١) د. النشار : مناهج البحث ... ص٣٣

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه، ما قاله الجرجانى "النطق يطلق على الظاهرى وهو التكلم وعلى الباطنى وهو ادراك المعقولات، وهذا الفن (المنطق) يقوى الأول ويسلك بالثانى مسلك السداد فهذا الفن يتقوى ويظهر كلا معنى النطق للنفس الانسانية المسماه بالناطقة فاشتق له اسم المنطق"(١) .

وبهذا صارت الكلمة تطلق فى العربية على علم الفكر.

٢ – التعريف الاصطلاحى:

بعد أن بان لنا من الناحية اللغوية وماتبعها من تسمية، أن المنطق قد اختص بالجانب الفكرى، وما يتبعه من عمليات عقلية ومنهجية. فما هو التعريف الذى إشتهر به هذا العلم بين أربابه المشتغلين به؟

يعرفه أرسطو بأنه "آله العلم وموضوعه الحقيقى هو العلم نفسه أو صورة العلم"(٢).

أما المعلم الثانى، فيقول: "فصناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى من شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط فى المعقولات والقوانين التى يمتحن بها فى المعقولات ماليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط"(٣).

---

١) الجرجانى: حاشية تحرير القواعد المنطقية ص١٨، ط٢ ، ١٣٦٧ هـ البابى الحلبى بمصر .

٢) د. النشار : مناهج ص٤ ، ٥

٣) الفارابى : احصاء العلوم ، تقديم و تحقيق د.عثمان امين ص٥٣ ، دار الفكر العربى.

أما ابن سينا فيرى أنه "الصناعة النظرية التى تعرفنا من أى الصور والمواد يكون الحد والقياس الصحيح الذى يسمى برهاناً"(١).

ويعرفه الغزالى فى مقاصد الفلاسفة بأنه "القانون الذى يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدها فيتميز العلم اليقينى عما ليس يقينياً"(٢) .

أما صاحب البصائر النصيريه فيقرر أن المنطق " هو قانون صناعى عاصم للذهن عن الزلل مميز لصواب الرأى عن الخطأ فى العقائد بحيث تترافق العقول السليمة على صحته"(٣).

ويلاحظ على معظم التعريفات السابقة أنها تتصف بالطول وتتحدث عن المنطق باعتبار آثاره وما يحدثه من ضبط للفكر من وجهة نظرهم، وليست مختصرة تعتمد على الجنس والفصل الذى يقرره هذا العلم نفسه، ولذا نرى أن التعريف الأنسب ما جاء عند صاحب السلم وهو: آلة تعصم الذهن مراعاتها عن الخطأ فى الذهن. وقد ورد نظمه فى متن السلم المرونق:

وبعد فالمنطق للجنان   نسبته كالنحو للجنان

فيعصم الأفكار عن غى الخَطَا   وعن دقيق الفهم يكشف الغطاء(٤)

أما عن وظيفة المنطق فتتضح من خلال وصف ابن سينا له بأنه: علم لمعان هى بمثابة صور يصاغ فيها الفكر، فهذه المعانى إذن لاوجود لها خارج الذهن ولايمكن أن

---

١) ابن سينا : كتاب النجاة ص٤ ، ط٢ ، ١٣٥٧ هـ

٢) الغزالى : مقاصد ... ص٣٦ ، تحقيق د.سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ١٩٦١م.

٣) عمر بن سهلان الساوى (القاضى الساوى) : البصائر ص٤ ، ط١،بولاق .مصر.

٤) د. على محمد بن دخيل الله : الوجيز فى شرح السلم المرونق ص٦٩ ، ١٤١٣ هـ (بدون).

تكون صور ذهنية مستمدة من مدركات حسية، وهذه المعانى مثل: معنى الذاتية، ومعنى الكثرة والعموم والخصوص، والواجب والامكان، وغيرها(١).

إتخذت العقلية الاسلامية موقفين إزاء المنطق الارسطى: الأول: وهم الذين قبلوا المنطق ورفضوا الكثير من عناصر الفلسفة اليونانية. والثانى: وهم الذين رفضوا المنطق وإلهيات الفلسفة اليونانية.

أولاً: المؤيدون:

١- ابن حزم (٣٨٤- ٤٥٦هـ):

سبق ابن حزم الغزالى فناصر المنطق الأرسطى ودافع عنه، ولاحظ اختلاف الفهوم فيه، وأن قضاياه قد تعتاص على كثير من العقلاء فلا غرو أن تتراوح موقفهم بين الرفض الكلى، وسوء الفهم، والقبول، لذلك يقسمهم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: قوم زعموا أن كتب الأولين ومنها المنطق- محتوية على الكفر والالحاد والزندقة. ويرى أن هؤلاء قوم قد حكموا دون معرفة. ولادليل فلابد من إزالة هذا الباطل من نفوسهم بالتسلح بالمنطق ذاته، معتمداً فى ذلك على آيات تدعو إلى المحاجة والنظر.

القسم الثانى: وقوم عناهم المنطق بصفة أساسية فنظروا إليه على أنه هذيان وهذر من القول لافائدة فيه ولا منفعة، وهؤلاء حكموا عليه لجهلهم. ولابد أيضاً من إزالة الجهل من نفوسهم.

---

١) د. محمد على ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص٤١٨ ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥م .

القسم الثالث: وهم فى نظره قوم قرأوا كتب أرسطو بعقول مدخوله. فرسموا أنفسهم بفهمها وهم أبعد الناس عنها وأنآهم عن درايتها.

يقول ابن حزم: "فلما نظرنا فى ذلك، وجدنا بعض الافات الداعية إلى البلايا.... ومنها تعقيد الترجمة وايرادها بألفاظ غير عامية... فتقربنا إلى الله عز وجل بأن نورده معانى هذه بألفاظ سهلة بسيطة يستوى فى فهمها العامى والخاص"(١). ولتقريب المنطق إلى الأصناف الثلاثة- الذى ذكر- من الناس أقدم على تقريب المنطق إليهم قربه لله عز وجل، فوضع كتابه "التقريب".

القسم الرابع: وهؤلاء نظروا إلى المنطق بأذهان صافية وأفكار نقية. وعقول سليمه فوجدوه كالرفيق الصالح والخدين الناصح والصديق المخلص الذى لايسلمك عند شدة، فوجدوها- كتب المنطق- تفتح كل مستغلق وتوضح كل غامض فى جميع العلوم.

وقد أدى الموقف الحزمى من المنطق إلى تنبيه بالكلية هذا العلم فهو ينظر إليه بوصفه أداة نافعة لاللعلوم الطبيعية والالهيات فحسب وإنما للعقائد والشرائع أيضاً.

يقول ابن حزم: "وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست فى علم واحد فقط، بل فى كل علم، فمنفعتها فى كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم، وفى الفتيا وفى الحلال والحرام، والواجب والمباح من أعظم منفعة. وجملة ذلك فى فهم الأشياء التى نص الله تعالى ورسوله صلى الله

---

١) ابن حزم : التقريب لحد المنطق و المدخل اليه بالالفاظ العامية و الامثلة الفقهية ص٨ ، تحقيق د. احسان عباس ، مكتبة الحياة ، بيروت .

عليه وسلم عليها. وما تحتوى عليه من المعانى التى تقع عليها الأحكام. وما يخرج عنها من المسميات وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك والألفاظ التى تختلف عبارتها وتتفق معانيها.

وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى، وعن النبى صلى الله عليه وسلم، ولم يجز له أن يفتى بين إثنين لجهله بحدود الأحكام وبناء بعض على بعض، وتقديم المقدمات وإنتاجها النتائج التى يقوم بها البرهان وتصدق مرة وتكذب مرة أخرى ولا ينبغى أن يعتبر بها"(١) .

من هنا اعتبر المنطق معينا على فهم النص الدينى والاستباط منه، ومن جهله خفيت عليه الأحكام المستقاة من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم. لذلك ذهب بعض المستشرقين (روبير برنشفيك) إلى أن ابن حزم من الفلاسفة الذين قالوا بامكان تطبيق المنطق اليونانى جزئياً فى الأحكام الشرعية(٢) .

ثم توجه ابن حزم بعد ذلك الى أهل الاختصاص فى الملل والنحل والعقائد فبين مدى نفع كتب المنطق لهم، قائلا: "وأما علم النظر بالآراء والديانات والأهواء والمقالات فلا غنى لصاحبه عن الوقوف على معانى هذه الكتب لما سنبينه من أبواب إن شاء الله تعالى وجملة ذلك معرفة ما يقوم مما لايقوم بنفسه. والحامل والمحمول، ووجوه الحمل فى الشغب والاتباع وغير ذلك"(٣) .

يبدو أن موقف ابن حزم من المنطق الأرسطى جاء رد فعل لموقف

---

١) ابن حزم: المصدر السابق ص ٩،١٠.

٢) د. سالم ياقوت: ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ص ٢٠٦ الدار البيضاء ١٩٨٦م.

٣) ابن حزم: المصدر السابق ص ١٠.

الأصوليين وطرق إستدلالهم والتى لم ترق له، حتى عدها "دعوى بلا برهان"(١) .

كان هذا رأى ابن حزم فى المنطق، وفى الآخرين تجاه المنطق، وفى حاجة علوم الشرائع والأديان إليه ولكننا نلاحظ بعد ذلك أنه خرج عليه فى بعض المواضع، كما أنه لم ينظر إليه- حسب رأى الأستاذ الدكتور النشار- كما نظر المشاءون الاسلاميون على أنه قانون معصوم من الخطأ(٢). ولكننا لا نوافق ابن حزم على أن طرق إستدلال الاصولين دعوى بلا برهان، فاننا نرى مع غيرنا أن علم الأصول هو علم المنطق الاسلامى السابق على المنطق اليونانى والذى استفاد به مؤخراً.

٢- الغزالى: (٥٠٥هـ):

الذى يتبين لدارس الغزالى، ودارس عصره أنه أدى مهمة متميزة فى تاريخ الفكر الإسلامى، فإن الأمة الاسلامية كانت مصابة بما يشبه الهزيمة العقلية والنفسية أمام النحل المنشقة، والفرق الهدامة، والفلسفات الوافدة ولم يكن ذلك لقوة هذه الأفكار والفلسفات، بل لضعف أسلحة المدافعين عن العقيدة الإسلامية.

أقدم الغزالى على دراسة الفلسفة دراسة واعية ومستوعبة ثم قام بنقدها وإظهار تهافت الفلاسفة. يقول موضحاً غرضه:

"ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل عليهم إلا دخول مطالب منكر لامدع مثبت، فأؤكد عليهم ما إعتقدوه، مقطوعاً بالزامات مختلفة.

---

(١) ابن حزم: ملخص ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتقليل ص ٥ تحقيق سعيد الأفغانى. دمشق ١٩٦٠م.

(٢) د. النشار: مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ٧٧.

فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وطوراً مذهب الكرامية، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص- بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم، فان سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل، وهؤلاء- الفلاسفة- يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد"(١).

كانت الفلسفة فى عصر الغزالى تشمل شعباً عدة. بعضها خرج اليوم من نطاق الفلسفة إلى نطاق العلم، مثل: الرياضيات والطبيعة، كما كان المنطق جزءاً منها وكان من خطر الفلسفة- فى رأى الغزالى- يتجلى فى الفلسفة الإلهية أو الميتافيزيقا، فهى التى تضاد الدين وتنازعه نزاعاً مباشراً. ومن ثم كان هجوم الغزالى منصباً عليها، وقد بين ذلك فى "التهافت" و "المنقذ"، وحذر من الخلط بين شعب الفلسفة المختلفة، وإنكار مالا يجوز إنكاره منها.

تبنى الغزالى أحد دعائم الفلسفة ونعنى به المنطق ودافع عنه، واضفى عليه من ثقافته الاسلامية، وكتب فيه عدة كتب، مثل: "معيار العلم" و "محك النظر" و "القسطاس المستقيم"

وأعلن أن تعلمه فرض كفاية كما جعله مقياساً لصحة العلوم كلها، وذهب إلى أن من فقد هذا المعيار لاثقة بعلمه، حتى جلب على نفسه سخط كثير من علماء المسلمين، من ابن الصلاح إلى ابن تيمية- موضوع هذا البحث- الناقد المنهجى الموضوعى للمنطق الارسطى على ما سنوضحه بعد.

يقول الغزالى فى صدر كتابه المستصفى :"نذكر فى هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها فى الحد والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقى، وشرط البرهان الحقيقى واقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه فى كتاب "محك النظر" وكتاب

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص٦٨،المقدمة الثالثة تحقيق د.سليمان مينا ١٩٥٥م.

"معيار العلم" وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هى مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه"(١) .

وهذا القول من الغزالى فيه نظر، ولعله يقصد من تلك المقدمة المنطقية طرق الاستدلال الواضحة والموازين العقلية الصحيحة على وجه العموم دون تخصيص هذا بمنطق أرسطو.

غير أن كلاماً للغزالى فى "فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة" لايساعد على هذا الفهم، إذ يقول مؤكداً على يقينية المنطق: "وليكن البرهان بينهم- الاصوليين- قانون متفق عليه، يعترف به كلهم، فإنهم إذا لم يتفقوا فى الميزانية لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن، وقد ذكرنا ذلك الموازين الخمسة فى كتاب القسطاس المستقيم، وهى التى لايتصور الخلاف فيها بعد فهمها أصلاً، بل يعترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعاً، والمحصلون لها يسهل عليهم عقد الانصاف والانتصاف وكشف الغطاء ورفع الاختلاف. ولكن لايستحيل فهم الاختلاف أيضاً، إما لقصور بعضهم عن إدراك تمام شروطه، وإما فى رجوعهم فى النظر إلى القريحة والطبع دون الوزن بالميزان، كالذى يرجع بعد تمام تعلم العروض فى الشعر إلى الذوق لاستثقاله عرض كل شعر على العروض فلا يبعد أن يغلط"(٢) .

هذا رأى الغزالى فى المنطق، ومع هذا فاننا نراه يوجه نقداً إلى المناطقة، فلا يعفيهم من الظلم فى بعض القضايا. يقول الغزالى:

"نعم لها نوع من الظلم فى هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها

---

١) الغزالى: المستصفى جـ١ ص ١٠ المطبعة الأميرية- القاهرة ١٣٢٢هـ.

٢) الغزالى: فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ص ٨٩ القاهرة ١٣٥٣هـ.

تورث اليقين لا محالة. لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل، وربما ينظر فى المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً. فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية. فهذه الآفة متطرقة إليه"(١).

ويفهم أيضاً من كلام الغزالى فى كتبه أنه لايعدل بأدلة القرآن غيرها. بل يرى أن أدلة القرآن أنفع وأشمل. وذلك لأنها لا تساق للخاصة فقط. وإنما تساق أيضاً للناس كافة تخاطب فطرتهم وجدانا وعقلاً. أما أدلة المنطق فهى جافة لاتخاطب الوجدان.

ففى "الجام العوام عن علم الكلام" وازن الغزالى بين أدلة القرآن وأدلة المتكلمين. فقال: "أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الاكثرون. بل أدلة القرآن كالماء الذى ينتفع به الصبى الرضيع والرجل القوى وسائر الأدلة كالأطعمة التى ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى. ولاينتفع بها الصبيان أصلاً"(٢) .

وهكذا ينتهى الغزالى بخلاف ما بدأ، حيث يقرر أن المنطقيات لايتعلق شىء منها بالدين. فالمنطق "هو النظر فى طرق الادلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان. وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية تركيبه. وأن العلم إما تصور- وسبيل معرفته الحد- وإما تصديق. وسبيل معرفته البرهان، وليس فى هذا

---

١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص ١٠٢-١٠٣، دار النصر للطباعة. القاهرة.

٢) الغزالى: الجام العوام عن علم الكلام ص ٢٨ مصر ١٩٣٢م.

ما ينبغى أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر فى الأدلـة"(١) يريد أن يقول: لما كان المنطق لايتعلق بالدين فلا ينبغى إنكاره.

ويتلخص أن وجهة نظر المؤيدين تقوم على أنه يحل بعـض المغـالين ويوضـح كثيراً من الغوامض، ليس فى علم واحد بل فى علوم كثيرة، وأنه أداة نافعة للعلـوم الطبيعية والإلهية سواء ما أتصل منها بالعقائد أو الشرائع، كما أنـه مفيـد حتـى فـى فهم النص الدينى ذاته، واذا صح أن البعـض لم يستسغه فليس لعـدم فائدتـه وإنما لاستغلاقه على العوام، هذه الفوائد وغيرها فى نظر المؤيدين رأى الغـزالى أن تعلمـه فرض كفاية.

وإذا سرنا مع استاذنا الدكتور النشار فى القول بأن مفكرى الاسـلام مثـل الكندى والفارابى وابن سينا قد قبلوا العلم الأرسطى بكل ما فيه، وأن هذا القبـول استدعاهم بالتالى أن يقبلوا منطق أرسطو باعتباره يقوم على هذا العلـم ويخدمـه (٢). فنحن من جانبنا لانعجب من مسلك الفلاسفة هؤلاء. ولكن الذى نعجب له هـو لِمَا قبل بعض علماء المسلمين مثل ابن حزم وهو ظاهرى يتمسك بـالنصوص كمـا هى، والغزالى وقد كتب تهافت الفلاسفة ورجع إلى مذهب أهل السنة. نقول: لِمَـا قبـل أمثـال هؤلاء علم المنطق بينمـا رفضـوا العلـم الأرسـطى لاسـيما الجـانب الميتافيزيقى فيه، ولما إستلوا منه هذا الفرع بينما رفضوا الأصل بفروعه الأخرى؟

تعقب(٣) ابن تيمية الغزالى فى رسلته "السبعينية"

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال ص ٧٦. ط. دمشق ١٣٥٢هـ.

(٢) د. النشار: مناهج ص ٢٩–٣٠.

(٣) وفى ايامنا هذه يتعرض الغزالى لحملة شديدة من النقـد غير الموضوعى، فزعـم البعـض أنـه كلما ذكر تأخر الشرق ذكر الغزالى وكلما ذكر تقدم الغرب ذكر ابن رشد. فذهب الاستاذ

كما رد عليه فى "الفتاوى" فى قوله: إن تعلم المنطق فرض كفاية، واعتبر هذا غلطاً عظيماً عقلاً وشرعاً، وذكر أن بعض المنطق حق، وبعضه بـاطل، وأن اكـثر مـا فيـه من حق لايحتاج إليه، والقدر الذى يحتاج إليه منه تستقل به الفطر السليمة، وفصـل ذلك فى رده على المنطقيين كما سوف نعرض له بعد.

يقول ابن تيمية معقباً على المقدمة المنطقية للمستصفى– والتى أشـرنا إليهـا من قبل–: "والمقصود هنا أن كتب أبى حـامد وإن كـان فيهـا كثـير مـن كلامهـم الباطل إما بعبارتهم أو بعبارة أخرى فهو فـى آخـر أمـره بـالغ فـى ذمهـم ويبـين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقة

﴿تكملة﴾ انطونيوس كرم فى كتابه "العرب وتحديات التكنولوجيا" سلسلة عالم المعرفة: إلى أن الغزالى يتحمل نتيجة تخلف الأمة وسقوطها حضارتهـا. وذلـك لأنـه هـدم الفلسـفة ولم تقـم لهـا قائمة. كما يشاع غير أن المقالة غير صحيحة. بشهادة "دى بور" يقـول: "كثيراً مـا يقـال: إن الغزالى قضى على الفلسفة فى الشرق ولم تقم لها بعده قائمة. ولكن هذا زعم خـاطىء، لايـدل على علم بالتاريخ، ولا فهم لحقائق الأمور، فقد بلغ عدد أساتذة الفلسفة وطلابها بعـد الغـزالى مئات بل ألوف" (أنظر: تاريخ الفلسفة فى الإسلام. ترجمة د. محمد عبـد الهـادى ابـو ريـده ص ٣٥٧. دار النهضة العربية. بيروت. الطبعة الخامسة). لم تمنع حملـة الغـزالى على الفلاسـفة مـن ظهور فلاسفة كبار من أمثال ابن باجه وابن طفيـل، وشـارح أرسـطو الاكـبر ابـن رشـد، وقـد اعتبر الدكتور ابراهيم بيومى مدكـور الغـزالى اكـبر حـافز لابـن رشـد: إنتاجاً ورداً وشـرحاً. ومقاله كهذه لاتعد طعناً فى الغزالى بقدر ما هى طعن فى الفكر الفلسـفى كلـه، فبنـاء عمـلاق يستطيع إنسان واحد مهما أوتى من مقدرة عقلية فذة أن يسهله ويأتى عليه من القواعد له فكر متهافت حقاً لايستحق أن يسـمى فلسـفة. (وأنظـر: فـى الفلسـفة الاسـلامية. د. مدكـور ص. ٢٠١ مصر ١٩٦٨).

المتكلمين ومات وهو مشتغل بالبخارى ومسلم"(١).

ثانيا: المعارضون:

لايعنى قبول فريق من المسلمين المنطق الأرسطى أن المسلمين قبلوه، بل العكس هو الصحيح، فقد تصدى فريق كبير من المسلمين للمنطق ونقدوه نقداً شديداً وهاجموه أشد الهجوم. تراوحت المواقف- كما قلنا- بين القبول والرفض، بين التحليل والتحريم، ومن أبرز علماء هذا الفريق: ابن الصلاح(٢) وابن تيمية وابن القيم وابن الوزير اليمنى الصنعانى والسيوطى.

١- ابن الصلاح:

بلغت المعارضة مداها ومنتهاها، سواء على الفلسفة أو على المنطق على لسان ابن الصلاح. فقد افتى بعد أن وجهت إليه هذه الأسئلة:

"هل المنطق جملة وتفصيلاً مما اباح الشرع تعلمه وتعليمه، والصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون ذكروا ذلك واباحوا الاشتغال به، أو سوغوا الاشتغال به أم لا؟ وهل يجوز أن تستعمل فى إثبات الأحكام الشرعية الاصطلاحات المنطقية أم لا؟ وهل الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك فى إثباتها أم لا"؟(٣)

قال: "وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه من إباحة الشارع، ولا إستباحه أحد من الصحابه والتابعين والأئمة

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص ١٩٨. والسيوطى: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٢٨٧.

(٢) هو ابو عمرو عثمان عبد الرحمن تقى الدين الشهرزورى المعروف بابن الصلاح (٥٧٧-٦٤٣هـ).

(٣) ابن الصلاح: فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد ص ٣٤، ٣٥.

المجتهدين والسلف الصالحين... أما إستعمال الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرفاعات المستحدثة وليس بالأحكام الشرعية والحمد لله افتقار إلى المنطق أصلاً"(١).

ثم يقول: "ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لامنطق ولا فلسفة ولا فلاسفة"(١).

٢- ابن القيم: (٦٩١-٧٥١هـ)

تأثر ابن القيم بأستاذه ابن تيمية فى نقد المنطق ويرى ابن القيم ان المنطق "رده كثير من متكلمى الاسلام. كأبى سعيد السيرافى، وكالقاضى ابى بكر ابن الطيب والقاضى عبد الجبار والجبائى وابنه، وابى المعالى وابى القاسم الانصارى، وخلق لا يحصون كثرة" (٢) ويرى ان اخر من تجرد للرد عليهم شيخه ابن تيمية. ويتضح موقف ابن القيم من المنطق من خلال ما نظم من شعر يقول فيه:

واعجبنا لمنطق اليونان ... كم فيه من افك ومن بهتان

مخبط لجيد الاذهان ... ومفسد لفطرة الانسان

مضطرب الاصول والمبانى ... على شفا هار بناه البانى

بدا لعين الظمىء الحدان ... فأمه بالظن والحسبان

يرجو شفاء غلة الظمآن ... فلم يجد سوى الحرمان

فعاد بالخيبة والخسران ... يقرع سن نادم حيران

قد ضاع منه العمر فى الامانى ... وعاين الخفة فى الميزان (٣)

---

(١) ابن الصلاح: فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد ص ٣٤، ٣٥.

(٢) ابن القيم: مفتاح دار السعادة ص ٢٠٠، دار نجد بالرياض ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م.

(٣) ابن القيم: المصدر السابق.

المنطق فى رأى ابن القيم افك وبهتان، مفسد للعقل والفطرة وانـه لا ينفع عند الحاجة فانه اسم بلا معنى، وانه "ما دخل على علـم الا افسـده وغـير اوضاعـه وشوش قواعده" وان من اسباب تسليط الاعـداء علـى الامـة الاسـلامية "اشـتغالهم بالفلسفةو المنطق وعلوم اهل الالحاد"(١)

ثم اتجه الى بيان خطأ من زعم ان تعلم المنطـق فـرض كفايـة، فقـال:" وامـا فرض الكفاية فلا اعلم فيه ضابطا صحيحا، فإن كان احد يدخل فى ذلك مـا يظنـه فرضا، فيدخل بعض الناس فـى ذلـك علـم الطب وعلـم الحسـاب وعلـم الهندسـة والمساحة، وبعضهم يزيد على ذلك علـم اصـول الصناعـة ...وبعضهـم يزيـد علـى ذلك علم المنطق وربما جعله فرض عين وبناه على عدم صحة ايمان المقلد وكل هـذا هوس وخبط ، فلا فرض الا ما فرضه ا لله ورسوله، فيا سبحان ا لله هل فـرض ا لله على كل مسلم ان يكون طبيبا حجاما حاسبا مهندسا؟"(٢)

ومن الناس من يقول "تعلـم اصـول الفقـه فـرض كفايـة لانـه العلـم الـذى يعرف به الدليل ومرتبته وكيفية الاستدلال" ويرى ابن القيـم ان هـذه الاقـوال وان كانت اقرب الى الصواب من القول الاول "فليس وجوبها عاما على كل احـد ولا فى كل وقت، وانما يجب وجوب الوسائل فى بعض الازمان وعلى بعض الاشخاص بخلاف الفرض الذى يعمم وجوبه

كل احد وهو علم الايمان وشرائع الاسلام، فهذا هو الواجب، وامـا مـا عـداه فـأن توقفت معرفته عليه فهو من باب ما لا يتم الواجـب الا بـه، ويكـون الواجـب منـه القدر الموصل اليه

---

١) ابن القيم: اغاثة اللهفان حـ٢ ص ٢٦٩ تحقيق حامد الفقى دار المعرفة بيروت

٢) ابن القيم : مفتاح دار السعادة ص ٢٠١

دون المسـائل التـى هـى فضلـة لا يفتقـر معرفـة الخطـاب وفهمـه اليهـا فـلا يطلـق القول.."(١)

ولن نقف طويلا عند ابن القيم، فهو صورة الى حد ما نقدية، متأثر بأسـتاذه ابن تيمية فى منهجه النقدى، فلقد جرى ابن القيم مجرى استاذه فى عدائه للفلسـفة ولكنهمـا كانـا فيمـا يقـول الشـيخ مصطفـى عبـد الـرازق "ممـن اتصـل بهـا –اى الفلسفة– والما بعلومها فيما الما به من مختلف العلوم، واسلوبهما فى النقد والجـدل عنيـف، غـير ان نفحـات النظـر العميـق والاطـلاع الواسـع تخفـف مـن لـذع اسلوبهما"(٢)

٣- ابن الوزير الصنعانى:

بقى ان نشير الى نـاظر اخـر مـن نظـار المسـلمين مـن حيـث انـه اسـتجاب للمؤثر ومن ثم اتخذ الموقف، هو الوزير الصنعانى –يقول فى كتابه "ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان" : ان الغرض منه هو بيان ما اشـتمل عليـه كتـاب ا لله من الدلائل المغنية فى الاعتقاد عن الاشتغال بكتـب الاوائـل" (٣) ومعنـى هـذا ان اسلوب المسلمين –الذى يقوم على الكتـاب– ارجـح مـن اسـلوب اهـل اليونـان " فهذا اسلوب الانبياء والاولياء والائمة والسلف فى النظر"(٣)

اما لماذا هذه الوقفة الصلبة امام الفكر اليونانى الوافد ، فلأنه "نبغ فى هذا الزمان من عادى علوم القران وفارق فريق الفرقان وصنف فى التحذير من

---

١) ابن القيم : مفتاح دار السعادة ص ٢٠١

٢) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٨٩ القاهرة ١٩٩٥ م

٣) الصنعانى: ترجيح اساليب القران على اساليب اليونان ص ٩٧، ٥٠، ٨

الاعتماد على ما فيه من التباين فى معرفة الديان واصول قواعد الاديان. وحث على الرجوع فى ذلك الى معرفة قوانين المبتدعة واليونان، منتقصا لمن اكتفى مما فى معجزة التنزيل من البرهان "(١)

٤- السيوطى (٨٤٩-٩١١هـ):

وضع السيوطى كتابا عنوانه ناطق بموقفه من المنطق الارسطى واسماه: "صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام" ، وقد حشد فى هذا الكتاب كما هائلا من اقوال العلماء فى تحريم المنطق والكلام. ثم يذكر محاولة بينه وبين بعض من افنى عمره فى المنطق حول فتوى ابـن الصـلاح فـى تحريـم المنطـق، وفيهـا نلاحـظ اسـتخدام السـيوطى لنفـس الاساليب المنطقية .

يقول السيوطى: "ولقد اجتمع بى بعض من قطع عمره فى المنطق فرأى قول ابن الصلاح فى فتاويه: (وليس الاشتغال بتعلمه وتعليمه مما اباحه الشـرع ولا استباحة احد من الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين والسلف الصالحين)، فقال: هذه شهادة على نفى فلا تقبل.

فقلت: يا سبحان الله لا طريق اهل الشرع سلكتم ولا طريق اهل المنطق اعتمدتم. اما اهل الشرع فيقولون: ان النفى اذا كان من اهل الاستقراء التام فأنه يقبل ويعتمد، وقد جرى على ذلك اهل الحديث واهل الفقه وأهل العربية، لغة ونحواً وتصريفاً، واهل البلاغة معانى وبياناً وبديعاً....

---

١) ابن القيم : مفتاح دار السعادة ص ٢٠١

واما اهل المنطق فانهم يقولون: ان السالبة الكلية(١) انما تنقص بموجبة جزئية. وهو ان يقال بل اباحه فلان الصحابى او التابعى او المجتهد فيحصل بذلك نقص كلام ابن الصلاح. ولا سبيل الى وجود ذلك على احد من المذكورين... واما الدفع بالصدر و هو ان يقال: ما هو صحيح، او من اين له ذلك فما هو طريقة احد، ولا متشرع ولا متفلسف"(٢)

ثم يقول : " واما اهل الحق فجعلوا الكتاب والسنة امامهم وطلبوا الدين من قبلهما، وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم عرضوه على الكتاب والسنة. فإن وجدوه موافقا لهما قبلوه... وإن وجدوه مخالفا لهما تركوا ما وقع لهم واقبلوا على الكتاب والسنة"(٢)

٥- ابن تيمية:

جاءت فلسفة ابن تيمية حلقة من حلقات تفكير المسلمين عامة، ونقد المنطق خاصة، لذلك لنا معه وقفتين:

الاولى تتناول –فى عجالة– الجوانب العامة من فكره .

والثانية مع الرد على المنطقيين، ونقد المنطق وتتضح من خلال الفصول الاربعة لهذا البحث .

---

١) وشكل القياس هكذا: لم يبح المنطق احد من الصحابة ك س

بل اباحه فلان ح م

اذن المنطق مباح

٢) السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق و الكلام ص ٣، ١١٦ تحقيق د. على سامى النشار دار الكتب العلمية. بيروت

اما عن الوقفة الاولى فنقول:

حظيت سلفية ابن تيمية (١) وفكره باهتمام الكثير من الدارسين والباحثين، وهو شيء لا يثير اى استغراب فابن تيمية بالنسبة للجميع هو ذلك المفكر الموسوعى الذى شمل فكره ميادين عديدة، من فقه وكلام وفلسفة ومنطق وتفسير واخلاق وتاريخ اديان ، هو ذلك العالم الناقد الذى عرف منهجه النقدى – اللاذع– بسمة خاصة.

والفكرة الشائعة عن المنهج السلفى عامة وابن تيمية خاصة انه يتمسك بالدلالة الحرفية للنص ويتشبث بها مما قد يجعله مذهبا يرفض الاستدلال وجميع ضروب القياس.

كما ساد الاعتقاد بأن ابن تيمية ردة ونكوص الى النص وعودة الى الجمود والتقليد، واصحاب هذا الاعتقاد يرون ان الاعتماد على الاثر وحده والتمسك بالدلالة الحرفية للألفاظ يتضمنان رفض كل عمل للعقل، وتدخل للفكر ، فالالتزام بالنص قرآن وسنة من شأنه –فيما يرون– ان يطرد كل نشاط فكرى او عقلى ويجعل من الفكر مجرد فاعلية تنصب على النص، مما يترتب عليه ان لا إمكانية لمناهج اخرى عقلية او تجريبية.

ونحن من خلال هذه الجولة عبر كتابه "الرد على المنطقيين" نرمى الى

---

١) هو الامام احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن ابى القاسم بن تيمية الحرانى، ثم الدمشقى الحنبلى. ولد ابن تيمية فى العاشر من شهر ربيع الاول عام ٦٦١هـ وكانت وفاته فى سنة ٧٢٨هـ فى سجن قلعة دمشق (انظر: ابن حجر العسقلانى: الدرر الكامنة جـ ١ ص ١٤٤ طبعة الهند)

استئناف النظر فى جانب من جوانب الفكر التيمى، لنكشف أولا عن خطأ أصحاب هذه المعتقدات حين نظروا الى ابن تيمية بعين قاصرة لابعين باحثة باصرة.

نستأنف النظر الى إشكالية تمحور حولها الخطاب التيمى فى دراسته ونقده تلك هى: الفلسفة اليونانية عامة والمنطق الأرسطى خاصة، لأن فهم هذه الإشكالية وإبراز المفاهيم التىتستند اليها تودى بنا الى فهم فكر ابن تيمية وأسسه النظرية المعرفية.

مقصدنا إذن التعرف على المذهب التيمى تجاه منطق أرسطو، وإبرازه لا بطريق الوصف بل باتباع منهج التحليل المصرفى الابستمولوجى، و النقدى ، وفى ذات الوقت نتعرف على نظريته فى المنطق.

ونحن نعرف أن لابن تيمية نظرة نافذة، وهى وجهة منهجية تتمثل فى أنه تفطن الى مافى النقل والترجمة عن اليونان –وغيرهم من عدم ثقة إذ أن الترجمة فى نظره كانت الطامة الكبرى لأن البرامكة كلفوا بترجمة الكتب الطبيعية والطبية من كان يهودياً أونصرانياً أوملحداً. فمزج ماترجم من الطب بعقائد معارضة للشريعة ليتوهم القارئ أن هذه الأمم الفاضلة التى ترجمت عنها هذه الكتب كانت تعتقد هذه العقائد. وتمذهب بهذه المذاهب، ففتنوا الناس فى دينهم، وفشت الزندقة، وتمكنت البدع.

غير أننا نرى أن الذى تعمق – أكثر فى ذلك النقد وأبان عن الإنتحال فى كتب كثير فى عهد الترجمة وأظهر عدم الثقة فى المترجمين، هو القاضى عبدالجبار المعتزلى (٤١٥ هـ – ١٠٢٤ م) الذى بين كيف كانت تنتحل الكتب بعد تأليفها الى من مضى من الفلاسفة والمفكرين لتنتشر وتذاع. كما أن كتب الأوائل منقولة فى عهد الإسلام، وإنما نقلها الآحاد من أعداء الإسلام، ومن أشد الناس حرصا على تكذيب النبى، وتشكيك أهل الأسلام وأضاف الى ذلك أن ذلك الواحد الذى

نقل وترجم يقال فيه: من أين لنا أنه عالم باللغتين، المنقول منها والمنقول اليها حتى نثق بنقله؟

قال القاضى عبدالجبار "وهو كما قال أبوعثمان، فان هذه الكتب التى وضعت فى الإسلام ونسب بعضها الى الروم، وبعضها الى اليونانية وبعضها الى القبط وبعضها الى الفرس، فانما وضعها الواحد بعد الواحد، وزعم أنه وجده لأهل تلك اللغة وزعم أنه عالم بتلك اللغة فنقله، فهو أمر لايقع به علم، وليس معنا أكثر من دعوى هذا الواضع، فمقدار مايكتبه ويترجمه ويلقيه الى الوراقين، فيدور فى أيدى الناس فيقول: من لاعلم له ، ولاعادة له بمجالسة المعتزلة ومن أخذ عنهم . ومن لاسبيل له الى طرق أهل العلم: هذا من كتب الأوائل، فاعرف هذا، فانه باب كبير وكل أحد فى أمس الحاجة اليه، فان الجهل وترك التأمل غالب على الناس وأعداء الإسلام كثير، وهم بينهم ، يكيدونهم بأنواع الكيد من حيث لايشعرون(١)

لقد تنبه الى خطر هذا المنهج – بذكاء – وفطن الى الصراع الفكرى العنيف الذى يتربص بالإسلام، ويضع أصحابه مؤلفات ينسبونها الى اليونان وغيرهم من الأمم المعروفة بالحكمة، ليسهل أخذها واعتقاد مافيها، وذكر أمثلة كثيرة تشير الى التزييف فى الكتب، فقال : "فمن ذلك خطب ورسائل وحكم وضعت فى أيام بنى العباس ونسبت الى أمم العجم، لاسبيل الى العلم بما ادعى(٢)

---

١) القاضى عبد الجبار المعتزل : تثبيت دلائل النبوة ، تحقيق د.عبد الكريم عثمان ج١ ص٦٩–٧١ ، بيروت ١٩٦٦م.

٢) فى الاصل : ادعوا

واضعوها من أنهم وجدوها للأوائل(١) ثم قال "وهذه سبيل الكتب المنسوبة الى اليونانية كأفلاطون وأرسطاطالس وغيرهم فانها نقلت فى الإسلام وناقلوها ومدرسوها إنما هم الواحد بعد الواحد الذى لايعلم بأخبار جماعتهم شيئ، وهم مع هذا أعداء رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأشد الناس حرصا على التشكيك فى الإسلام وصد أهله عنه وهم يتسترون بالنصرانية والنصارى لايرضونهم، ويشهدون عليهم بالإلحاد، وتعطيل الشرائع، والطعن فى الربوبية، وفى جميع النبوات، كقسطا بن لوقا(٢) .. وغيره وكان يوحنا القس(٣) مدرس إقليدس والمجسطى وغيره ، ويقول: قد حذف الذين نقلوا كتب هؤلاء كثيرا من ضلالهم، وفاحش غلطهم عصبية لهم وإبقاء عليهم ، وأعاروهم وأعطوهم، ما ليس لهم من معانى الاسلاميين و بيانهم ، والعدو إذا كان متديناً لم يؤمن حنقه ، فكيف بمن لايعتقد معاداً ولايرجو حساباً ولايخاف عقاباً "(٤)

ومن المعاصرين المستشرق "دى بور" الذى تنبه الى الخلط والدس فى كتب المنطق والعلم الطبيعى، قال عن النقلة: لقد حذفوا "كثيرا من غوامض هذين العلمين أو

---

١) القاضى عبد الجبار : السابق ص٧١

٢) هو نصرانى سورى من أصل يونانى عاش فى القرن الثالث للهجرة. وقد ذكر "ماكس مايرهوف" أن قسطابن لوقا ترجم كتبا فلسفية صحيحة وأخرى متحولة خاصة كتب فلوطرخس (أنظر : فقال : إنتقال التراث من الأسكندرية الى بغداد. ضمن كتاب: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. للدكتور عبدالرحمن بدوى ص ٥٩) .

٣) هو يوحنا بن مساويه ، معاصر للمأمون و المتوكل من بعده ، و كان رئيساً لبيت الحكمة (انظر د.بدوى : السابق)

٤) القاضى عبد الجبار : السابق ص٧٥،٧٦،١٩٢،١٩٣

فهموه على غير وجهه وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثني. فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحيانا بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو، وحل الإله الواحد محل القدر والآلهة المتعددة. ثم ترى أفكارا كفكرة الحياة الدنيا والخلود والخطيئة تطبع بالصبغة النصرانية(١) فكانوا يحذفون من الأصل التى بين أيديهم ماكان مخالفا للنصرانية(٢).

وهكذا كشف القاضى عبدالجبار ومن بعده ابن تيمية وغيرهم من علماء المسلمين مستخدمين المنهج التاريخى النقدى: أن حال النقلة مجهولة، إن لم تكن عديمة الثقة، متلبسة بالإلحاد، وبأغراض أخرى سياسية وغنوصية، كالذين يتسترون بالنصرانية ويدسون، والنصرانية منهم براء، وماهم فى الحقيقة إلا أهل الغنوص الذين تسربوا الى الباطنية أو الإسماعيلية ولبسوا لباس الإسلام، وتقنعوا بقناعة كأخوان الصفا وغيرهم من الزنادقة، ومبتدعة التفلسف المزيف الذى يخفى وراءه أغراضا سياسية ... فضلا عن الأغراض الشعوبية الحاقدة ونزعاتها الدفينة التى لم يتعمق الإسلام فى قلوب أصحابها.

أما المنطق الأرسطى فقد تعرض لنقد شديد منذ أرسطو حتى اليوم، فقد عارضه الرواقيون(٣) وهاجمه الأصوليون الإسلاميون لاستناد أبحاثه على أبحاث ميتافيزيقية، ورفضوا أن تكون غايته التوصل الى الماهية الكاملة، إذ أن معنى هذا البحث المنطقى يصل الى محاولة تحديد الذات الألهية وغيرها من الموجودات

---

١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص٢١ ، ترجمة د.محمد عبد الهادى، ط٢، ١٩٤٨م.

٢) د.عمر فروخ : العرب و الفلسفة اليونانية ص١٤

٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٦ القاهرة ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣م

والكائنات التى لايمكن التوصل الى حقيقتها، لأن العلم بها توقيفى لا توفيقى(١)

ويعد ابن تيمية حلقة من حلقات هذا النقد. فما تخصيصه مؤلف ضخم باسم "الرد على المنطقيين" سوى محاولة لتأكيد قصور المنطق- كما سنرى- وأنه ليس بالاداة الضابطة للتفكير كما ذهب أربابه. والكتاب قبل كل شيء ليس شرحاً للمنطق الأرسطى يلتزم العرض فقط وإنما هو قراءة لأرسطو حاولت رفع إبهامات وإلتباسات النص الأرسطى اعتماداً على مبادىء تقول بنسبية المعانى المنطقية فضلاً عن إرتباطها باللغة المُفكِّر بها.

فضلاً عن أن الكتاب يرد على الفلاسفة وعلى مذاهبهم فى العقول والنفوس والأفلاك والنجوم، وفكرتهم عن واجب الوجود، وما إلى ذلك من المسائل الفلسفية الميتافيزيقية والطبيعية والمعرفية. ولاغرابة فى ذلك. فإن أرسطو نفسه نقد الفلسفة السابقة وبين خطأها، فلماذا لايكون ماجاء به هو أيضاً ينطوى على أخطاء؟

يقول ابن تيمية: "إن هذا ليس بحجة، فان الفلسفة التى كانت قبل أرسطو وتلقاها من قبله بالقبول، طعن أرسطو فى كثير منها وبين خطأها"(٢) فاذا كان الخطأ فى الفلسفة- وهى فكر بشرى- جائز. فلماذا لايجوز أيضاً فى المنطق؟ واذا كان السابقون على أرسطو أخطأوا واستدرك عليهم المعلم الأول فلماذا لايجوز عليه الخطأ والاستدراك عليه، والقاسم المشترك بين الجميع واحد.

وابن تيمية لم يرفض المنطق لمجرد أن واضع أسسه وقواعده أرسطو، كما

---

١) د. النشار: المنطق الصورى ص ٣٩

٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٩٦.

أنه لم يرفض كل المنطق كما ذهب إلى ذلك بعض المعاصرين الذين قرأوا فى ابن تيمية ما يريدون قراءته إن شعورياً، وإن لاشعورياً، فيوردون قوله: "المنطق اليونانى لايحتاج إليه الذكى ولاينتفع به الغبى" ولو أكملوا العبارة لظهر المنهج النقدى القويم لدى ابن تيمية، والعبارة بتمامها تقول: "المنطق اليونانى لايحتاج إليه الذكى ولاينتفع به الغبى، ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبين لى فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه"(١)

موقف ابن تيمية اذن ليس الرفض المطلق، وإنما هو يؤكد على ضرورة "الفرق بين ماتقف معرفة الحق عليه ويحتاج إليه، وبين مايعرف الحق بدونه، ولكن قد يزال به بعض الأمراض ويقطع به المعاندين"(٢) كما أنه يفيد فى إزالة السفسطة، كما قد تستعمل المقدمات الخفية فى المناظرة "ومع هذا فلما كان الجلاء والخفاء من الأمور النسبية، فقد ينتفع بالدليل الخفى والحد الخفى بعض الناس، وكثير من الناس إذا ذكر له الواضح لم يعبأ به، وقد لايسلمه حتى يذكر له دليل مستلزم ثبوته، فإنه يسلمه، وكذلك اذا ذكر له حد يميزه وهذا فى الغالب يكون من معاند... كما أن الطرق الطويلة والمقدمات الخفية التى يذكرها كثير من النظار تنفع لمثل من تعود البحث والنظر، وتنفع فى المناظر لقطع المعاند وتبكيت الجاحد، فان السفسطة أمر يعرض لكثير من النفوس وهى جحد الحق(٣) .

يقول الأستاذ العقاد فى كتابه "التفكير فريضة إسلامية": "وموقف امام ابن

---

١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص٣ بيروت بدون تاريخ.

٢) ابن تيمية: السابق ص ٢٣١.

٣) ابن تيمية: السابق ص ٣٢٨، ٣٢٩.

تيمية من المنطق والجدل شبيه بموقف الامام الغزالى. ولكنه يرى أن المنطق سليقة فى العقل الانسانى، يستغنى عنه الذكى ولاينتفع به البليد إذا جاء على غير سليقة واستعداد، ومن كان هذا رأيه فى المنطق فمحال أن يقال أنه يحرمه لأنه لايلغى الفطرة ولايحرم تركيباً أودعه ا لله نفوس خلقه.

ومن نظر فى كتب ابن تيمية التى ناقض بها أدعياء المنطق وعشاق الجدل على أنه كان بصدد إنشاء منطق صحيح، وهداية إلىتطبيق أصول المنطق القويم، ولم يكن متصدياً لهدم المنطق من أساسه على جميع وجوهه وفى جميع تطبيقاته.

ثم يقول العقاد: "... وقد سلك ابن تيمية هذا المسلك فى مواضع كثيرة من رسائله وكتبه التى أدارها على مناقضة الجدليين والمناطقة بالمصطلحات والتعريفات اللفظية. فلا يسع منصفاً أن يظن به أنه يحرم الحجة والبرهان، وهذه حججه وبراهينه تعتمد على الدليل والقرينه والاستقراء والمشاهدة وكل ماتنتظم به قضايا المنطق ودعاواه. وغاية مايقرله المنصف: إن التحريم عنده مقصود به اللغو والجدل والولوع بالسفسطة على غير جدوى".

وما كان ابن تيمية بالذى يظن به أنه يعادى المنطق لأنه يجهله، ويستخف به مداراة عنه، فان معرفته به ظاهرة فى معارض قوله كأنه من زمرة المتخصصين، والمتفرغين لدراسته وحذق اساليبه، ومثل هذا لايتصدى للمنطق، إلا أن يكون فيه مايخشى ضرره على الناس ولاسيما المشتغلين به من غير أهله"(١)

ثم إن المنطق الذى هو بمعنى "الحجج والبراهين العقلية" غير مختص باليونان، بل هو قدر مشترك بين جميع أمم الأرض منها من سبق اليونان أو من أتى بعدهم لأن ا لله تعالى أنزل كتبه وأنزل معها الميزان بالحق: "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات

---

١) العقاد: التفكير فريضة اسلامية ص٣٦، ٤٢ ط دار الهلال بالقاهرة.

وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط"(١)

ورسالات السماء موازين عادلة إمتدت عبر تاريخ البشر لم تتقيد يوماً بمنطق أرسطو. يقول ابن تيمية: "ولايجوز لعاقل أن يظن أن الميزان الذى أنزله الله هو منطق اليونان لوجوه:

أحدهما: أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح، وابراهيم، وموسى وغيرهم، وهذا المنطق وضعه أرسطو قبل المسيح باكثر من ثلاثمائة سنة، فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا؟

الثانى: أن المسلمين مازالوا يزنون بالموازين العقلية ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليونانى، وإنما ظهر فى الاسلام لما عربت الكتب الرومية فى عهد المامون أو قريباً منها.

الثالث: أنه مازال نظار المسلمين بعد أن عُرب وعرفوه يعيبونه ويزمونه ولايلتفتون إليه ولا إلى أهله فى موازينهم العقلية والشرعية (٢) .

اذا كان ابن تيمية ينقد منطق أرسطو لما يرى فيه من بعض المتناقضات، فإنه لاينقد منطق العقل الانسانى من حيث هو منطق سليم يتفق مع الفطر السليمة والتعاليم السماوية وإلا كان فى عمله هذا متناقضاً فإنه ينقض المنطق بالمنطق ويستخدم حجج العقل فى إبطال حجج العقل. وعلى ذلك يمكننا أن نقول– وكما سيتضح معنا– إنه يريد من دراسته للمنطق الأرسطى ونقده تصحيح المنطق ليتفق مع البداهة العقلية التى لاتخالف التعاليم السماوية التى جاءت بها الرسل، فالرسل "ضربت للناس الأمثال العقلية التى يعرفون بها التماثل والاختلاف، ودلت الناس

---

١) الحديد: (٢٥).

٢) ابن تيمية: الرد ص٣٧٣، ٣٧٤، ٣٨٢.

وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التى يستدل بها على المطالب الدينية، فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر" (١)

هذا الموقف التيمى– وكما سيتضح معنا– من المنطق الأرسطى هو نفسه الموقف الذى تبناه فلاسفة غربيون محدثون ومعاصرون، على النحو الذى سنوضحه، فمثلاً يقول "جون ديوى" متسائلاً عن "كفاية المنطق التقليدى ليكون أداة للبحث فيما هو قائم بين ايدينا من مشكلات الذوق الفطرى، ومشكلات العلم معاً"(٢) فضلاً عن الاشكال العام أمام الصورية المنطقية بمعناها الدقيق، والذى يبلغ غاية حرجه "فى مسألة العلاقة بين المنطق من ناحية والمنهج العلمى من ناحية أخرى"(٢).

واذا كان الفارابى رأى فى المنطق الأرسطى علماً عاماً يصلح لجميع الأمم فى كل زمان وكل مكان اذ يقول وهو بصدد الصلة بين المنطق والنحو: "وهو يشارك المنطق بعض المشاركة بما يعطى من قوانين الألفاظ. ويفارقه فى أن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها"(٣)

فإن ابن تيمية قد رأى فى المنطق علماً بيئياً، محلياً، إرتبط بمكان معين و زمان معين، ومن ثم لايصلح لغير المكان والزمان اللذين نشأ فيهما. نقول إذا كان

---

١) ابن تيمية: الرد ص٣٧٣، ٣٧٤، ٣٨٢.

٢) جون ديوى: المنطق ، نظرية البحث . ترجمة د. زكى نجيب محمود ص ١٦٩، ٥٨٨، دار المعارف بمصر ١٩٦٠.

٣) الفارابى: إحصاء العلوم. تقديم وتحقيق د. عثمان أمين ص ٥٣ دار الفكر العربى.

هذا كذلك، فإن الدكتور زكى نجيب محمود رأى ذات الرؤية، حيث يقول: "إختلف أساس العلم فى العصر الحديث عنه فى عصر اليونان، فوجب أن يختلف منطق العلم اليوم عن المنطق الأرسطى الذى كان صورة أمينة لعلم عصره. وأوضح جوانب الاختلاف، هو إختلاف العصرين فى تصور العلاقة بين الكيف والكم، فقد كان العلم القديم قائماً على اساس الصفات الكيفية لا على اساس المقادير الكمية"(١). ويستشهد بقول "جوزف" فى كتابه "مدخل إلى المنطق" (ص ٣٨٧-٣٨٨) "يحاول العلم اليوم أن ينصرف بأكثر جهده إلى غقامة ما يسمى بـ (قوانين الطبيعة)، وهذه القوانين هى- بصفة عامة- إجابات عن السؤال القائل: (فى أى الظروف يحدث التغير الفلانى؟) أو (ما هو أعم المبادىء المتمثلة فى التغير الفلانى؟) أكثر مما هى إجابات عن السؤال القائل (ماتعريف الموضوع الفلانى؟) أو (ما هى صفاته الجوهرية؟). فإذا كانت آراء أرسطو قد عفى عليها الزمان، فذلك فى الأسئلة المطروحة ابتغاء الأجابة عنها اكثر منه فى المنطق الذى يحاول به أن يبرهن على صحة تلك الاجابة"(٢) .

ثم يعقب الدكتور زكى قائلاً: وهذا وصف موجز دقيق للفرق بين العصرين القديم والحديث... لأنه لا أنواع هناك ثابتة يجىء تعريفها من العقل النظرى، وإذن يتغير الوضع بالنسبة للمنطق تغيراً جوهرياً(٢).

وفى موضع آخر يتساءل: "كانت الصلة وثيقة بين المنطق الأرسطى وبين مذاهب اليونان فى حقيقة الكون، فماذا يحدث لو تغير الأساس الكونى وبقى

---

١) د. زكى نجيب محمود: مقدمة المنطق لديوى ص ١٧ .

٢) مقدمة المصدر السابق ص ٢١، ٢٢.

المنطق الأرسطى على حاله؟

ثم يجيب قائلاً: "يحدث ما حدث بالفعل، وهو أن يصبح المنطق الأرسطى طرفاً مبتوراً، مقطوع الصلة بالمضمون العلمى، ويستحق أن يوصف بأنه صورى بالمعنى الذى تكون به هذه الصورية دالة على إنقطاع الوشيجة التى تربطه بمادة المعرفة"(١)

هذا ويعد "بيردى لارمى" (١٥١٥-١٥٧٢م)، "من أوائل الذين حملوا على منطق أرسطو، وقالوا: بالاكتفاء بالمنطق الفطرى... وقد حصل على درجة الماجستير فى الفنون برسالة لاتينية عنوانها (فى ان كل ما قاله ارسطو فهو وهم) ثم تابع ذلك نشر كتاباً باللاتينية (فى الأخطاء الأرسطوطالية) (٢) وهو نقد مفصل للمنطق القديم.

أما بالنسبة للمنهج فيمكننا القول: أن أصول المنهج الذى نجدها لدى ابن تيمية- وغيره من علماء المسلمين- ترجع فى اساسها إلى القرآن نفسه، فالقرآن الكريم وجه نقدا إلى مختلف التيارت العقائدية المعروفة حين نزوله... ونهج فى نقده نهجاً عقلياً، لذلك اتسمت أبحاث المسلمين فى كتبهم المختلفة فى العقائد بهذه السمة النقدية.

ولقد تصدى السلف لعقائد دخلت المجتمع الاسلامى ورأوا أنها تتناقض وعقائدهم، فنقدوها وقاوموها مقاومة شديدة وأتى المعتزلة وكانت بهم صولات فى مناضلة المانوية وغيرها من التيارات المذهبية والفلسفية.

---

١) المصدر السابق ص ٢٤.

٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٦ ، ط ٦ ، دار المعارف بمصر.

ولكن الذى نقد الفلاسفة نقداً منهجياً متكاملاً إنما هو الغزالى (٥٠٥هـ/١١١١م) الذى نفذ إلى آرائهم، قبل أن ينقدها ثم توجه اليها بالرد وبيان تهافتها.

وأبرع من نقد المنطق- فى عصره- إنما هو ابن تيمية فى كتابه "الرد على المنطقيين"(١) وفى كتاب آخر هو "نقض المنطق اليونانى"، فضلاً عما هو مبثوث فى كتبه الأخرى مثل: "بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول" ورسالته فى "القياس".

والواقع أن ابن تيمية لم يقتصر فى كتبه هذه على نقد المنهج اليونانى، بل أنه نقد فيها وبصورة واضحة الميتافيزيقا اليونانية، ونظرياتهم فى المعرفة.

ورأى ابن تيمية من تمام منهجه فى التصدى للفكر الوافد- أن يعرف مصطلحات اليونان- وغيرهم- ومناحى الفكر الذى بنوا عليه فلسفاتهم، فرأى أن يخاطب أهل الاصطلاح باصطلاحهم، فدرس الفلسفة وعرفها، حتى صار أعلم بها كواحد من أهلها، ودرس المنطق اليونانى ليبين ما فيه من جهد لاطائل تحته ولا ينى عليه عمل.

وسيتضح لنا أن ابن تيمية لم يرفض الأحتكام إلى العقل- فليس رفض المنطق الأرسطى رفضاً للعقل فليس الأول هو الثانى- ولا إلى أوائله، ذلك أن

---

١) ذكر السيوطى أن هذا الكتاب سماه ابن تيمية باسم "نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان" وقد لخصه السيوطى تحت عنوان "جهد القريحة فى تجريد النصيحة" وقد نشره الدكتور على سامى النشار مع كتاب السيوطى: "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام". (أنظر: صون المنطق ص٢).

النص القرآنى- كما قلنا- ليس خبراً فقط، وإنما القرآن ملىء بالادلة والحجج العقلية. وسيتجلى ذلك فى لجوء ابن تيمية إلى أوائل العقل لاثبات قضايا دينية كبرى كوجود الله بادلة عقلية بسيطة مؤكداً بذلك صدق النص وصدق النبوة.

كما أن نقد ابن تيمية للمنطق والفلاسفة ورفضه العنيف لإشكاليتهم لايعنى مجرد نقد لمنهج معين، بل يعنى أولاً: رفض المشروع الفلسفى التوفيقى، وتقريض الدعامة المنهجية المعتمدة له ألا وهى القياس الأرسطى. ويعنى ثانياً: إقتراح بديل أبستمولوجى كفيل بأن يرد الاعتبار للنقل مع الاحتفاظ بمكانة العقل، وذلك من خلال الدفاع عن الطابع الخاص للعقائد الدينية وضرورة قراءتها بلغتها ومضامينها الدقيقة المنزلة دونما اعتماد لأساليب أخرى كأساليب الفلاسفة والمناطقة.

وجماع قول المعارضين: أن جمهور العلماء على نقد المنطق الأرسطى ورفضه، يقول ابن خلدون: "ان المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد"(١) . والناظر فى كتب الباقلانى (٤٠٣هـ) وإمام الحرمين (٤٨٧هـ) وكثير من المعتزلة يجد مصداق ذلك.

---

١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٣٦.

الفصل الثانى

﴿إشكاليـــــة الحـــــد﴾

- تمهيد.
- المبحث الأول: نقد قولهم:

"التصور لاينال إلا بالحد".

- المبحث الثانى: نقد قولهم:

"الحد يفيد العلم بالتصورات".

تمهيد :

التزمت قراءة ابن تيمية للمنطق الأرسطى، ما عبر عنه بقوله: "إنهم بنوا المنطق على الكلام فى الحد ونوعه والقياس البرهانى ونوعه. قالوا: لأن العلم إما تصور وإما تصديق... فالطريق الذى ينال به التصور هو الحد، والطريق الذى ينال به التصديق هو القياس."

فنقول: الكلام فى أربع مقامات، مقامين سالبين. ومقامين موجبين:

فالأولان فى قولهم:

١ – (إن التصور المطلوب لاينال إلا بالحد).

٢ – (إن التصديق المطلوب لاينال إلا بالقياس).

والآخران فى:

١ – (أن الحد يفيد العلم بالتصورات).

٢ – (أن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات)(١) .

ومعنى هذا أن المقامين السالبين يقومان على نفى الطرق التى يسلكها غير المناطقة وصولاً إلى التصور والتصديق.

والمقامان الموجبان يحصران الطرق الموصلة إلى التصور والتصديق فى طريق المناطقة.

وسنقوم بعرض تركيبى لفلسفة ابن تيمية حول المنطق ولكن قبل أن نذهب إلى التفصيل، نود أن ننبه إلى أننا لن نتبع عرض ابن تيمية لموضوعات المنطق كما جاءت فى كتاب "الرد". وإنما سأتناول نقد إشكالية الحد بمقاميه: السالب والموجب فى الفصل الثانى– الذى بين أيدينا– أما نقد إشكالية القياس بمقاميه السالب

---

١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص٤–٧.

والموجب فيتناوله الفصل الثالث. ثم يأتى الفصل الرابع الحل المعرفى المقترح من قبل ابن تيمية. وسنبدأ عرضنا بتعريف التصور والتصديق ومفهومهما بين المناطقة وابن تيمية. وسوف نوجز القول فى المعانى التى تتناولها مباحث الفصل الثانى والثالث من وجهة نظر المناطقة أولاً، ثم نسلك مع ابن تيمية فى نقده، وإنما لزم هذا الايجاز حتى لانأخذ فى النقد دون معرفة مالدى الطرف الآخر– المناطقة– ولو على وجه الاجمال.

وبادىء ذى بدء ندرك أن المناطقة رتبوا علمهم على أن التعريف يوصل إلى التصور، والتصور هو الوحدة الفكرية الأولى للعقل، وينال بالحد أو التعريف، كما أن التصديق هو أهم مباحث المنطق، ونتوصل إلى التصديق من خلال القياس، وبهذا يمكننا أن نرتب العلم على هذا النحو: التعريف أو الحد ينتج التصور، ثم القياس وهو الباب إلى التصديق.

عجالة عن الحد والتصور:

يقوم هذا المبحث الذى تحت أيدينا من تلك الدراسة على وجهة نظر ابن تيمية فى الحد والتصور ونقد آراء المناطقة فى ترتيب الثانى على الأول، ولما كان كذلك لزم أن نمر سريعاً على تلك الآراء قبل أن نستمع إلى ابن تيمية ناقداً لها. فما هو الحد؟ وما هو التصور؟ وما علاقتهما؟ وما المسائل التى أدخلها المناطقة فى إطار كل منهما؟

أما الحد فمن معانيه اللغوية: الحاجز بين شيئين، والحد من كل شىء طرفه الرقيق الحاد، أو منتهاه. ويقال وضع حداً للأمر أنهاه. وحد الرجل بأسه ونفاذه(١)

---

١) المعجم الأوسيط ص ١٦٠. مجمع اللغة العربية (ابراهيم مصطفى وآخرون) دار الدعوة ١٩٩٠م.

. وهو فى نظر المناطقة: قول دال على ماهية الشىء(١) بواسطة الحصول على الصفات الذاتية له حسبما ذكر أرسطو، أى هو علم بذوات الأشياء.

واذا كان كذلك فهو التعريف بالحد الحقيقى، ويبنى على الجنس والفصل، وقد يكون التعريف بالرسم، أو يعين علاقة لفظية بين المحدود والحد، وبناء على ذلك فالتعريف إما بالحد والماهية، أو بالرسم أو باللفظ. وقد يسمى الحد كذلك بالقول الشارح. وقد عبر الأوائل عنه بأنه: "قول وجيز دال على طبيعته الموضوع مميز له من غيره"(٢) .

والمناطقة لم يقفوا فى ذكر الحد عند تعريفه وبيان كونه موصلاً إلى التصور، بل تناولوا كثيراً من المسائل ذات الصلة بالتعريف أو الحدود، ومنها مباحث الألفاظ، ودلالتها على المعنى وكونها مطابقة إن دل اللفظ على المعنى الموضوع له اللفظ، أو لزومية إن دل على معنى خارج عنه لازم له إلى غير ذلك(٣) .

وكذلك درسوا اللفظ من حيث العموم والخصوص، والافراد والتركيب، وتناولوا الجنس والفصل والخاصة والعرض العام ثم المقولات.

وكل هذه المباحث تدور حول قضيتين اساسيتين هما: أن التعريف هو الموصل إلى التصور. والتصور لايرد إلى العقل إلا بالحد أو التعريف. وكما رأينا فقد إصطبغت دراسات المسلمين بالجانب اللغوى. فما هذا التصور المستفاد من الحدود أو التعريفات؟

---

١) الغزالى: معيار العلم ص ٢٤٤. قدم له وعلق عليه د. على ابو ملحم وأنظر أيضاً: المعجم الفلسفى ص ٦٩ مجمع اللغة العربية ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٢) ابن حزم: التقريب لحد المنطق ص ١٨تحقيق د. احسان عباس دار العباد بيروت.

٣) د. على بن دخيل الله: الوجيز فى شرح السلم المرونق فى علم المنطق ص٨٥ ١٤١٣هـ.

الحد ووظيفته بين ابن تيمية والمتكلمين:

ما يقال عن ابن تيمية يقال عن جمهور المتكلمين الذين ناقشوا مثل هذه الموضوعات، فذهبوا إلى أن الحدود إنما تفيد "التمييز بين المحدود وغيره" فلا يجوز أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره، سواء سمي جنساً أو عرضاً عاماً. ويوافقهم ابن تيمية على أن حد الشيء وحقيقته خاصته التي تميزه. أما أن تكون وظيفة الحد الوصول إلى الماهية كما ذهب أهل المنطق، فلا يسلم به- كما سيتضح بعد- مستشهداً برأي إمام الحرمين. الذي قال: القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين "التعرض لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره"(١) وذكر أيضاً أن الحد قول الحاد المنبيء عن الصفة التي تشترك فيها آحاد المحدود أي أن حقيقة الشيء ومعناه راجعان إلى صفة دون قول القائل.

ويرى الجويني أن "الاطراد والانعكاس من شرائط الحد" والمقصود هو تحقق المحدود مع الحد، طرداً. وانتفائه مع انتفاء الحد عكساً. ويوافق ابن تيمية على هذا كله ولكنه يؤكد- هنا- على الصلة بين معرفة المحدود والعلم موضوع البحث، فالأول متوقف على الثاني.

يريد ان تيمية أن يقول: لكل علم حدوده الخاصة به فلا ينبغي الخلط والتداخل بين حدود علم ما وآخر. وحتى لايحدث هذا يرى أن معرفة الحدود الشرعية من الدين، قد تكون فرض عين وقد تكون فرض كفاية، ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود. بقوله تعالى: "الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله"(٢). والذي أنزله على رسوله فيه ما يكون

---

١) ابن تيمية: الرد ص١٦.

٢) التوبة: (٩٧).

الاسم غريباً بالنسبة إلى المستمع كلفظ "ضيزى" و "قسورة" و "عسعس" وأمثال ذلك وقد يكون مشهوراً، لكن لايعلم حده، بل يعلم معناه على سبيل الاجمال، كاسم الصلاة، والزكاة والصيام والحج. ولايعلم مسماها على سبيل التحديد الجامع المانع إلا من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم(١) .

يعود ابن تيمية إلى ربط الحدود باللغة، فيرى أن "الحدود للأنواع بالصفات، كالحدود للأعيان بالجهات... وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة. وبالوضعية أخرى، وحقيقة الحد في الموضعين بيان مسمى الاسم فقط، وتميز المحدود عن غيره، لاتصوير المحدود، وإذا كان فائدة الحد بيان مسمّى الاسم. والتسمية أمر لغوى وضعى، رُجع فى ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته. ولهذا يقول الفقهاء: من الاسماء ما يعرف حده باللغة، ومنه ما يعرف حده بالشرع، ومنه ما يعرف حده بالعرف"(٢)

وبناء على هذا يكون من فوائد الحد ووظيفته تفسير الكلام وشرحه اذا أريد به تبين مراد المتكلم، وأيضاً تصوير – تبين – مسميات الاسماء بالترجمة، تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى وإن عرف إسمه فيشار له إلى المسمى بحسب الامكان، إما إلى عينه، وإما إلى نظيره، ولهذا يقال: الحد تارة يكون للإسم وتارة يكون للمسمى(٢).

الحد أمر صناعى:

أما عن صناعة الحدود، فيرى أنها صناعة وضعية إصطلاحية، وضعها

---

١) ابن تيمية: الرد ص ٥٠.

٢) الرد ص ٤٠.

المناطقة وضعاً، وهم معترفون بأن الواضع لها أرسطو(١) . ومع أن الأوضاع المجددة كوضع أسماء الاعلام ليست باطلة، ولاتخالف عقلاً ولا وجوداً إلا أن وضعهم للحدود وضعاً مجرداً يجعل المنطق فى نظر ابن تيمية لايصلح أن يكون ميزاناً للعلم أو الحقائق أو يعصم الذهن عن الخطأ كما هو رأى الغزالى لأن الأمور الحقيقية العلمية لاتختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات كالمعرفة بصفات الاشياء وحقائقها.

ويسوق ابن تيمية أمثلة على ماذهب إليه: نحو علمنا بأن الشىء حى أو عالم أو قادر... ليس من الصناعات الوضعية بل هو من الأمور الحقيقية الفطرية التى فطر الله تعالى عباده عليها(٢) .

يريد ابن تيمية أن يقول إن صناعة الحد صناعة وضعية، لاتتوقف معرفة الاشياء عليها وإنما باستطاعة الانسان أن يعرف حقيقة الاشياء بدونها، وفطرنا قادرة على ذلك دون الرجوع إلى الحدود الموضوعة من قبل المناطقة.

لانريد أن نسترسل فسوف يتضح مفهوم الحد عند ابن تيمية من خلال تحليله ونقده لمفهوم الحد ووظيفته عند المناطقة.

---

١) السابق ص ٢٧.

٢) الرد ص ٢٦.

نقد المقام السلبى فى الحدود والتصورات

يسلك ابن تيمية فى نقده هذا المقام منهجاً يغلب عليه جانب التسلسل المنطقى، فيحشد لذلك أحد عشر وجهاً من الأدلة:

الأول: هذا المقام غير بديهى، ومادام كذلك فلابد من إقامة الدليل على صدقه.

يقول ابن تيمية: "وأما السلب بلا علم فهو قول بلا علم"(١) ثم يعرض لقول المناطقة "إنه لاتحصل هذه التصورات إلا بالحد"(١) وهذه قضية سلبية وليست بديهية، ثم يتساءل: من أين هم ذلك الحكم؟ وماديليهم؟ إن المناطقة لم يقدموا دليلاً على القضية فقولهم طرح لفكرة اساسية بلا سند ولا علم مبنى على دليل. وإذا كان هذا قولاً بلا علم كان فى أول ما أسسوه، القول بلا علم. فكيف يكون القول بلا علم أساسً لميزان العلم؟

ينتهى ابن تيمية- فى هذا الموضوع- إلى أن القضية "إذا لم تكن بديهية فلابد لها من دليل"(١) والقضية السالبة أحوج إلى الاستدلال بصورة أشد من غيرها، والمقام الذى معنا قضية سلبية. فينطبق عليها من أنها "قول بلا علم" وما كان كذلك لايصلح أن يكون أساسًا لعلم أو ميزاناً له.

الثانى: وفيه يثبت ابن تيمية أن الحد لايمكن أن يكون هو القول الدال على ماهيته، كما أنه- أى الحد- لايمكن أن يكون هو القول الدال على ماهية المحدود وحقيقته.

فضلاً عن أن تعريف المحدود بحد آخر يستلزم التسلسل وبيان ذلك: غذا كان الحد قول الحاد، فالحاد إما أن يكون عرف المحدود بحد، وإما أن يكون عرفه بغير حد فان كان الأول فالكلام فى الحد الثانى مثله فى الأول وهو مستلزم الدور

١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص ٧.

أو التسلسل فى الاسباب. وهما ممتنعان عقلاً. وإن كان عرفه بغير حد بطل قولهم بأن التصورات غير البديهية لاتنال إلا بالحد(١) .

ولكن قد يقال: بل عرفه بالحد الذى إنعقد فى نفسه كما عرف التصديق بالبرهان الذى انعقد فى نفسه قبل أن يتكلم به. قيل: البرهان مباين للنتيجة فإن العلم بالمقدمتين ليس هو غير العلم بالنتيجة، وأما الحد المنعقد فى النفس فهو نفس العلم بالمحدود، وهو المطلوب. فأين الحد المفيد للعلم بالمحدود؟

وقد اشار "مل" بعد ابن تيمية إلى وظيفة الحد ولا نجد خلافاً يذكر بينهما. فـ "مل" يرى أن: الحد معلنة دلالة اللفظ. لا أنه قضية معبرة عن ماهية الشىء المحدود كما يقول المنطق القديم، فكل "ما يوجد من حق فى القول بأن الانسان لايتصور بدون النطق، هو أنه لم يكن له النطق لما إعتبر إنساناً، فلا استحالة فى التصور ولا فى الشىء وإنما تنشأ من اصطلاح اللغة"(٢)

الثالث: يرى ابن تيمية أن الحدود ليست ضرورية لتصور مفردات العلوم. فجميع "الأمم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور التى يحتاجون إلى معرفتها، ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد منطقى. ولا نجد احداً من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود، لا أئمة الفقه، ولا النحو، ولا الطب، ولا الحساب ولا أهل الصناعات، مع أنهم يتصورون مفردات علمهم. فعلم استغناء التصور عن هذه الحدود"(٣).

وليس غريباً أن "جون استيوارت مل" يوافق ابن تيمية فى الاستغناء عن

١) ابن تيمية الرد على المنطقيين.

٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٤٦.

٣) ابن تيمية: الرد ص ٨.

قوانين المنطق، بل إنه يصرح بأن الفلسفة التي هاجمها في كتابه في المنطق، هي مصدر الأخطاء العتيقة البالية والأحكام المبتسرة. عالج هدمها من ناحية المنطق.

يقول "مل": "من المسلم به أن العلم قد يتقدم بغير قوانين المنطق، لأن أحكام الناس قد صحت قبل أن توضع هذه القوانين، أو صدقت أحكام الكثيرين في كثير من الحالات من غير أن يلتزموا مراعاتها، وقد أنجز الكثيرون أعمالاً ميكانيكية لها خطرها قبل أن يلموا بقوانين الميكانيكا، كذلك وجد المقتدرون على التفكير السليم دون إستخدام قوانين المنطق"(١).

وعلاوة على ذلك فإن بعض المناطقة العرب المعاصرين نقدوا هذه المبادىء، وأوردوا على الأولين إعتراضات تكاد تقترب من اعتراضات المدارس الاسلامية(٢).

فقد حمل الدكتور زكي نجيب محمود على قوانين الفكر الثلاثة التي يقوم عليها المنطق الأرسطي، غير أنه وجه سهام نقده إلى القانون الثالث ونعنى به "مبدأ الثالث المرفوع" والذى نقول بمقتضاه عن شيء ما: إنه إما (سيء) أو (ليس سيء) ولا ثالث لهما، في تدرج ولا وسط بين هذا وذاك. فالشيء إما أن يكون حاراً أو ليس بحار.

يقول الدكتور زكي "لكي نمضي على أساس ذلك في البحث لنثبت إحدى هذه الحالات، وننفي سواها هو اشق عملية في البحث العلمي، ولا يمكن الفراغ منها إلا بعد مشاهدات وتجارب على كثير من الدقة والتنوع. فالأمر – إذن – أبعد

---

١) د. توفيق الطويل: جون إستيوارت مل ص ١٣٨ (نوابغ الفكر الغربي) دار المعارف بمصر (بدون).

٢) د. محمد عبد الهادى ابو ريده: رسائل الكندى الفلسفية ص ١٦٦.

ما يكون عما يقوله أرسطو من أن في طبيعة الفكر ما يهديه إلى أن الشيء الفلاني هو إما كذا أو ليس كذا... مستحيل علينا – مثلاً – أن نقول عن الماء وهو في طريقه إلى التجمد، وعن الثلج وهو في طريقه إلى الذوبان: إن الماء إما أن يكون صلباً أو غير صلب"(١).

وذهب الدكتور إلى ان الأخذ بهذا أدى إلى أضرار في مجال الأخلاق والسياسة. فيقول: "ولسنا نسرق القول إذا نحن زعمنا أن الأخذ بمبدأ الثالث المرفوع بمعناه الأرسطي، هو الذى أدى بالانسان في مجال الأخلاق والسياسة بصفة خاصة، إلى التعصب وضيق النظر وخطأ الحكم، إذ كثيراً ما يقول الانسان إن الفعل الفلاني إما فضيلة أو ليس فضيلة، كأنما الأمر دال بذاته على مثل هذا التقسيم"(٢)

ولكن مع تسليمنا بأن المنطق لايكون وحده طريقاً للانتاج الفكرى، فى سلامة الفطرة. وإستقامة الفعل قد تغني عنه في التأليف بين المسائل والتوفيق بين متنافرها، ومع هذا نرى أن كلام "ابن تيمية" و "مل" فيه تعميم بحاجة إلى تخصيص، فنحن نعلم تفاوت فطر الناس في الوسائل الإقناعية، وابن تيمية يعترف بهذا التفاوت.

من المعلوم، أن القرآن نزل بلسان عربي ليبلغ ما يحمل من مضامين دعوته إلى الناس كافة، وهذا يقتضي مراعاته لتباين مدارك الناس، وتفاوت فطرهم، وإختلافهم في طرق الاقناع. وقد قيل: الناس أصناف ثلاثة:

١ – صنف سهل المراسي، سهل القبول والاقناع يفكر يفكر تفكيراً أقرب إلى

---

١) د. زكي نجيب محمود: مقدمة كتاب المنطق لديوى ص ٢٧.

٢) د. زكي: المصدر السابق.

الفطرة "فيه سلامتها، وفيه سذاجتها وفيه إخلاصها، وبراءتها"(١) وعليه فليس من الحكمة أن يخاطب بتفكير فلسفى، ولا بأسلوب علمى جاف، وإنما يخاطب بأسلوب "التقت فيه سياسة البيان، وبلاغته بقوة الحق"(١). وهذا الصنف من الناس لايعتبره ابن رشد "من أهل التأويل"(٢) .

٢- صنف، غلب عليه مذهب "فتعصب له، والتعصب يعمى ويصم، ويجعل النفس ملتوية، ومتشعبة، لا تستسيغ الحق إلا بعد جهد وبعد علاج عسير ولا يمكن إزالة ما عنده من ملابسات والتواءات إلا باستخدام جدل قوى فيه الدليل القاطع، والحجة الصادقة بحيث يعرف كيف يلزمه. بما عنده ويتقن إقناعه بما بين يديه، ويحسن إتخاذ ما يرفض وسيلة لإفحامه.

وهذا الصنف يعتبره ابن رشد "من أهل التأويل الجدلى، وهم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة"(٣) .

٣- صنف لايرضيه إلا قياس تام ولايصدق إلا بالبرهان، وهم "من غلبت عليهم الدراسات العقلية والنزعات الفلسفية"(٤) وهؤلاء من أهل التأويل اليقينى- وهم الربانيون بالطبع والصناعة صناعة الحكمة(٥). وابن تيمية يقر هذا التفاوت بين فطر الناس(٦) .

---

١) الشيخ محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى ص ٣٦٩-٣٧٠ دار الفكر العربى. بيروت.

٢) ابن رشد: فصل المقال ص ٥٢ دار المشرق. بيروت.

٣) ابن رشد: السابق ص ٥٢.

٤) ابو زهرة: السابق ص ٣٦٨.

٥) ابن رشد: السابق ص ٥٢.

٦) ابن تيمية: الرد ص ١٣.

الرابع: يقول ابن تيمية: أنه إلى الساعة لايعلم للناس حد مستقيم على أصلهم. بل أظهر الأشياء. الانسان حيوان ناطق عليه إعتراضات مشهورة، وكذلك حد الشمس، وأمثال ذلك. حتى إن النحاه لما دخل متأخروهم فى الحدود ذكروا للاسم بضعاً وعشرين حداً، وكلها معترض عليها على أصلهم... والأصوليون ذكروا للقياس بضعاً وعشرين حداً، وكلها معترض عليها على أصلهم. وعامة الحدود المذكورة فى كتب الفلاسفة والأطباء، والنحاه والأصوليين والمتكلمين معترضة على أصلهم. وإن قيل بسلامة بعض الحدود كان قليلاً، بل ربما منتفياً وبذا لو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لم يكن إلى الساعة التى وضع فيها المنطق قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور وبما أن التصديق موقوف على التصور، فاذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق فلا يكون عند بنى آدم علم فى عامة علومه، وهذا من أعظم السفسطة"(١) .

وجه الخلاف هنا بين ابن تيمية ومن ذهب مذهبه وبين المناطقة حول وظيفة الحد، فعندهم، الحد يتوصل به إلى الماهية أى ماهية المحدود، بينما يرى ابن تيمية أن الحد يراد به نفس المحدود ولا تعلاف به الماهية، وباستطاعة الانسان معرفة حقيقة الاشياء بدونه.

الخامس: من المعروف أن الحد عند أرسطو يعتبر قمة العلم، والتوصل إلى الماهية غاية العلم. وهو معنى قول ابن تيمية "إن تصور الماهية انما يحصل عندهم بالحد الذى هو الحقيقى، المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة"(٢) ومعنى ذلك أن الحدود تستعمل للحقائق المركبة من الجنس والفصل القريبين "وهذا الحد إما متعذر

---

١) ابن تيمية: الرد ص ٨.

٢) ابن تيمية: الرد ص ٩.

أو متعسر كما أقروا بذلك. وحينئذ فلا يكون تصور حقيقة من الحقائق دائما أو غالباً. وقد تصورت الحقائق. فعلم استغناء التصورات عن الحد"(١) ويبرز ابن تيمية رأى الغزالى فى كون الحد متعذراً أو متعسراً حيث يقول فى "معيار العلم": "فمن عرف ماذكرناه فى مثارات الاشتباه فى الحد، عرف أن القوة البشرية لاتقوى على التحفظ عن كل ذلك إلا على الندور. وهى كثيرة وأعصاها على الذهن أربعة أمور:

أحدها: أنا شرطنا أن نأخذ "الجنس الأقرب" ومن أين للطالب أن لايغفل عنه فيأخذ جنساً يظن أنه أقرب، وربما يوجد ما هو أقرب منه، فيحد الخمر بأنه مائع مسكر، ويذهل عن الشراب الذى هو تحته وهو أقرب منه، ويحد الانسان بأنه جسم ناطق مايت، ويغفل عن الحيوان وأمثاله". الاشتباه اذن فى الجنس القريب والاقرب ومن ثم تكون الصعوبة والعسر.

الثانى: أنا إذا شرطنا أن تكون الفصول كلها ذاتية، واللازم الذى لايفارق فى الوجود، والوهم يشتبه بالذاتى غاية الاشتباه، ودرك ذلك من أغمض الأمور. فمن أين له أن لايغفل فيأخذ لازماً بدل الفصل فيظن أنه ذاتى" والاشتباه هنا يقع فى الذاتى أو اللازم.

الثالث: أنه إذا شرطنا أن نأتى بجميع الفصول الذاتية حتى لانخل بواحد، ومن أين نأمن من شذوذ واحد عنها لاسيما إذا وجد فصلاً حصل به التمييز، والمساواة للاسم فى الحمل، كالجسم ذى النفس الحساسة فى مساواته لفظ الحيوان مع اغفال التحرك بالإرادة. وهذا من أغمض مايدرك.

---

١) ابن تيمية: الرد ص ٩.

الرابع: إن الفصل مقوم للنوع ومقسم للجنس وإذا لم يراع شرط التقسيم، أخذ فى القسمة فصولاً ليست أولية للجنس، وهو عسير غير مرض فى الحد فان الجسم كما أنه ينقسم إلى النامى وغير النامى انقساماً بفصل ذاتى، فكذلك ينقسم الحساس وغير الحساس وإلى الناطق وغير الناطق.

ولكن مهما قيل: الجسم ينقسم إلى ناطق وغير ناطق، فقد قسم بما ليس هو الفصل القسم أوليا. بل ينبغى أن يقسم إلى الحيوان وغير الحيوان. ثم الحيوان إلى الناطق وغير الناطق، وكذلك الحيوان ينقسم إلى ذى رجلين وإلى ذى أرجل. بل ينبغى أن يقسم الحيوان إلى ماش وغير ماش. ثم الماشى ينقسم إلى ذى رجلين أو أرجل، إذ الحيوان لم يستعد للرجلين والأرجل باعتبار كونه حيواناً بل باعتبار كونه ماشياً، وأستعد لكونه ماشياً باعتبار كونه حيواناً فرعاية الترتيب فى هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحدود. وهو فى غاية العسر"(١) وما ذكره الغزالى من وجوه حق– فيما يرى ابن تيمية– وهو حجة عليهم(٢).

وإذا كانت الحدود عند المناطقة تستعمل للحقائق المركبة من الجنس والفصل. فماذا عن الحقائق البسيطة التى لاتركيب فيها؟ الاجابة: لاحد لها، أى لا تعريف منطقى لها. وإذا كان لاحد لها، ولا تعريف لها فليس بالامكان معرفتها.

يرى ابن تيمية أن العقل من الحقائق البسيطة غير المركبة، ومع ذلك فقد عرفنا العقل، ومعنى ذلك أن تصور الحقائق البسيطة ممكن بغير الحدود خلافاً للمناطقة.

---

١) الغزالى: معيار العلم ص ٢٥٨–٢٦٠.

٢) ابن تيمية: الرد ص ٩.

على كل حال إتفق الغزالى وابن تيمية فى تعذر وتعسر الحد من جهات متعددة، ذكر كل منهما أطرافاً منها. وما زال البحث جارياً مع ما يقرره ابن تيمية من وجوه.

السادس: وهذا الدليل امتداد لسابقه فهم يقولون ان الحدود الحقيقية هى الحقائق المركبة اى هى الانواع التى لها جنس وفصل، واما الحقائق التى لا تركيب فيها، اى البسيطة فليس لها حد. اى لا يمكن تعريفها تعريفا منطقيا.

وبهذا الاعتراف يكشف ابن تيمية عن تناقض بعض المناطقة هنا ففى الوقت الذى يقولون فيه: ان الحقائق البسيطة لا حد لها اى لا تعريف منطقى لها، كالعقل مثلا نراهم عرفوا العقل، ويهدف ابن تيمية من وراء ذلك الى اثبات ان الحقائق البسيطة يمكن تصورها بغير حدود وان المناطقة احيانا يقولون بأن لا حد لها واحيانا يتركون ذلك الى التعريف وفيه من التناقض ما فيه.

وقياسا على ذلك اى اذا امكن معرفة التصورات البسيطة –التى لا تندرج تحت جنس اوفصل– بلا حدود فأن تصور الانواع اولى لانها اقرب الى الحس واشخاصها مشهودة(١)

اتضح اذن ان بعض التصورات نحصل عليها بالحد وبعضها –البسيط– نحصل عليه بدونها ، ومن ثم كان يجب ان تكون نتيجة ابن تيمية هكذا: فعلم استغناء بعض التصورات عن الحد. لا ان يقول: فعلم استغناء التصورات عن الحد.

ولكن قد يقال: ان نتيجة ابن تيمية مترتبة على مقدمة المناطقة التى تقول: ان التصورات لا تنال الا بالحد. فكان يجب ان يقولوا: ان بعض التصورات لا تنال الا بالحد.

---

١) الرد ص ٩

فضلا عن ان ابن تيمية يرى ان الوجود الحقيقىهو للمعين، المشخص، اما الوجود الكلى للاجناس والانواع فهو وجود ذهنى وعليه فمصدر المعرفة عنده هو الحس وما ركب من الحس والعقل. ويستناول هذا الموضوع بالتفصيل عند الكلام عن مظاهر المنهج التجريبى عنده.

السابع: والمقصود من هذا الدليل اثبات: ان تصور المعنى سابق على العلم بدلالة اللفظ عليه. وبذلك يكشف ابن تيمية عن اهمية الحواس فى تحصيل المعارف، وكيف ان المعرفة تبدأ بالخبرة الحسية المباشرة، اى انها تبدأ بتفاعل الانسان خلال حواسه مع العالم الخارجى، فالحس هو اول العلم بالمدركات . فعامة الناس قد جربوا ان شرب الماء يحصل معه الرى، وان قطع العنق يحصل معه الموت، ويرى ابن تيمية ان العلم بهذه القضية الكلية تجريبى. والحس انما يدرك ريا معينا وموت شخص معين. اما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس، بل بما يتركب من الحس والعقل ذلك ان التجربة انما تحصل بالنظر والاعتبار والتدبر(١) . وهذا هو المنهج العلمى القائل بأن الملاحظة والتجربة هما اساس العلم واصله لا التفكير النظرى المجرد الذى يقوم عليه المنطق الارسطى.

وفى العصر الحديث جعلت المدرسة المنطقية الوضعية " من الخبرة معيارا لصدق او كذب القضية المنطقية من خلال صدق الحالات الجزئية او الفردية فى القضية العامة"(٢)

يقول ابن تيمية "ان مستمع الحد الذى هو مركب من الفاظ كل منها لفظ

---

١) ابن تيمية: الرد ص ٩٢، ومباحث فى المعرفة ص ٩٠ للمؤلف

٢) د. محمد عزيز نظمى: المنطق الحديث وفلسفة العلوم ص ٥١ مؤسسة شباب الجامعة ١٩٩٢م

دال على معنى. فأن لم يكن عارفا قبل ذلك بمفردات تلك الالفاظ ودلالتها على معانيها المفردة لم يكن فهم الكلام. والعلم بأن اللفظ دال على المعنى، او موضوع له مسبوق بتصور المعنى. فمن لم يتصور مسمى الخبز، الماء،والسماء، والارض، والاب، والام لم يعرف دلالة اللفظ عليه. واذا كان متصورا لمسمى اللفظ ومعناه قبل استماعه —وان لم يعرف دلالة اللفظ عليه— امتنع ان يقال: " انه انما تصوره بأستماع اللفظ" لان فى ذلك دورا قبليا، اذ يستلزم ان يقال : انه لم يتصور المعنى حتى سمع اللفظ وفهمه. ولم يكن ان يفهم المراد باللفظ حتى يكون قد تصور ذلك المعنى قبل ذلك.

وهذا كما انه مذكور فى دلالة الاسماء على مسمياتها المفردة فهو بعينه هو وارد فى دلالة الحدود على المحدودات. اذ كل منهما انما يدل على معنى مفرد"(١) معنى هذا —وهو ما اشرنا اليه من قبل— ان فهم الحد مسبوق بمعرفة مفردات الالفاظ وما تدل عليه المعانى، وقد اشار صاحب (الرد) من قبل ان على العقل ان يطابق الالفاظ التى سمعها على المعانى المدركة بالحواس.

بمعنى اخر: اننا لا نعرف المعنى من اللفظ، اى لا نستدل على وجود المسمى من اللفظ الذى يسميه بل العكس. فنحن لا نعرف المسميات اولا ثم نشير اليها بأسماء او الفاظ(٢)

الملاحظ فى هذا الصدد اننا نجد عند الفلاسفة المحدثين ذات المنحى

---

١) الرد ص ١٠

٢) د. عزمى اسلام: دراسات فى المنطق ص ٢٨ من مطبوعات جامعة الكويت ١٩٨٥م وله ايضا: اسس المنطق الرمزى ص ٤٠٣ سنة ١٩٨٠م

القيسى. يقول جون ديوى " انه مما لا شك فيه ان يوليوس قيصر ، وان الرئيسين لنكولن، وجارفيلد قد اغتيلا وان كرمول وجورج وشنطن لم يغتالا. لكن كيف اصبح هذا امرا معلوما للناس جميعا؟ لنه لمن السخف ان يقال انه قد اصبح هكذا بسبب صورة داله القضية واذا كان هذا هكذا، اذن فالبديل الاخر هو الصواب الذى لا شك فيه وهو ان ذلك الامر قد اصبح معلوما للناس علما مؤيدا بفضل المشاهدة وتدوينها"(١)

ذهب "جون استوارت مل" قبل "جون ديوى" نفس المذهب حيث "اعطى الحراس فى المنطق المكانة الاساسية لدلالة اللفظ"(٢)

وهذا التلاقى فى التفكير يطرح سؤالا: هل اطلع اوائل الفلاسفة المحدثين على اقوال ابن تيمية؟

ويرى الدكتور عزمى اسلام ان ابن تيمية بهذا يهدم فلسفة المثل الافلاطرنية. فقد تصور " افلاطون وجود المثل الكلية فى مقابل الالفاظ الكلية فلما لم يجد لها مقابلا فى هذا العالم الخارجى، تصور افلاطون وجودها فى عالم اخر سماه عالم المثل"(٣)

ثم يقابل نظرية ابن تيسية فى اسبقية تصور المعنى على العلم بدلالة اللفظ عليه بنظرية الفيلسوف المعاصر (لدفيج فتجنشتين) فيقول: ما اشبه قول ابن تيمية

---

١) جون ديوى : المنطق نظرية البحث ترجمة د. زكى نجيب محمود ص ٥٩٣. دار المعارف بمصر ١٩٦٠م

٢) د. عبد الفتاح الديدى: النفسانية المنطقية عند جون استوارت مل ص ١٧٣ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م

٣) د. عزمى اسلام: السابق ص ٢٨، ٢٩

هذا بما ذهب اليه بعض الفلاسفة التحليل المعاصرين من ان: استخدام الاسم لا يستلزم بالضرورة، القول بوجود ما يسميه. اما وجرد المسمى فهو الذى يترتب عليه استخدام اللفظ الدال عليه او الذى يسميه، واذا كنا بمثابة من يعكس الوضع المعتاد فيضع العربة امام الحصان. ولذا فأغلب المشكلات الفلسفية –فى نظرهم بصفة عامة– وما يتعلق منها بالميتافيزيقا بوجه خاص، انما تنشأ عن الاستدلال على الوجود من اللفظ وليس العكس. ولو عرفنا اللغة على حقيقتها لترتب على هذا زوال اغلب مشكلات الفلسفة. وهذا هو المعنى الذى عبر عنه الفيلسوف التحليلى المعاصر (لدفيج فتجنشتين) فى القول بأن اغلب مشكلات الفلسفة انما تنشأ عن سوء استخدام منطق اللغة(١)

الثامن: وفيه يشير ابن تيمية الى كيفية تصورنا للموجودات فيقول: " ان الموجودات المتصورة اما ان يتصورها الانسان بحواسه الظاهرة، كالطعم واللون والريح والاجسام التى تحمل هذه الصفات، واما ان يتصورها بمشاعره الباطنة ... مثل الجوع والشبع والحب والبغض والفرح والحزن واللذة والالم والارادة والكراهية والعلم والجهل ... وهذه التصررات جميعها غنيةعن الحد(٢)

فالانسان لا يمكنه تصور شيء بدون مشاعره الظاهرة والباطنة. اما ما غاب نه فيرفه بالقياس، والاعتبار بما شاهده

واذا قيل: فمن لم يحصل له تلك المحدودات بالبداهة حصلت له بالحد.

قيل: كثير منهم يجعل هذا حكما عاما فى جنس التظريات لجنس الناس، وهذا خطأ

---

١) د. عزمى اسلام: السابق

وانظر: لدفيج فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية. ترجمة د. عزمى اسلام

٢) ابن تيمية: الرد ص ١١

واضح. ومن تفطن ما ذكرناه يقال له: ذلك الشخص الذى لم يعلمها بالبديهة يمكن ان تصير بديهية له بمثل الاسباب التى حصلت لغيره، فلا يجوز ان يقال: (لا يعلمها الا بالحدود)"(١)

لا ينكر ابن تيمية البديهى او النظرى من التصورات او التصديقات، غير انه يرى انها من الامور النسبيةالاضافية. وسبق لنا بيان اقسام الناس، ومدى تفاوتهم فى الادراك والمعرفة، فالنظرى عند زيد قد يكون بديهى عند عمرو والعكس صحيح.

لذلك لا يوافق ابن تيمية على تقسيم المناطقة الصارم للتصورات الى بديهية ونظرية، وعليه فلا حجة للقول: بأن الحد هو الوسيلة الى التصورات.

ويرى الدكتور النشار ان هذهالحجة استمدها ابن تيمية من الفخر الرازى، وانها ايضا من حجج الشكاك(٢) . وهذا صحيح، فقد قال الرازى فى المحصل. "ظهر لك ان الانسان لا يمكنه ان يتصور الا ما ادركه بحسه أو وجد فى فطرة النفس كالالم واللذة او من بديهة العقل، كتصور الوجود والوحدة والكثرة، او ما يركبه العقل او الخيال من هذه الاقسام، فأما ما عداه، فلا يتصور البتة، والاستقراء يحققه"(٣)

ولكن هذا الاتجاه النفسى فى المنطق والذى تبناه جون استيوارت مل –بعد ذلك– تعرض لنقد شديد، فلم "يكن مل يدرى مدى فشل اللذة والالم والمشاعر

---

١) ابن تيمية: الرد ص ١٣-١٤

٢) د. النشار: مناهج ص ١٥١

٣) الرازى: محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٥ القاهرة ١٣٢٣هـ

الاخرى فى ان تصبح وسيلة معرفة، وان كان نصيبها من الحسية كبيرا، اذ صرنا نفرق الان بين الوعى الذهنى وبين الوعى العاطفى، ولا نجعل من الوعى العاطفى الا موضوعا معروضا على الوعى الذهنى"(١)

التاسع: (وهو الحادى عشر فى تقييم ابن تيمية):

" ان يقال: هم معترفون بأن من التصورات ما يكون بديهيا لا يحتاج الى حد، والالزام الدور والتسلسل. وحينئذ فيقال: كون العلم بديهيا او نظريا هو من الامور النسبية الاضافية مثل كون القضية يقينية او ظنية. اذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يبده زيدا من المعانى ما لا يعرفه غيره الا بالنظر وقد يكون حسيا لزيد من العلوم ما هو خبرى عند عمرو. وان كان كثير من الناس يحسب ان كون العلم المعين ضروريا او كسبيا او بديهيا او نظريا، هو من الامور الازمة له بحيث يشترك فى ذلك جميع الناس، وهذا غلط عظيم. وهو مخالف للواقع.

فان من رأى الامور المرجودة فى مكانه وزمانه كانت عنده من الحسيات (المشاهدات)، وهى عند من علمها بالتواتر من المتواترات، وقد يكون بعض الناس انما علمها بخبر ظنى فتكون عنده من باب الظنيات، فأن لم يسمعها فهى من (المجهولات) وكذلك العقليات. فأن الناس يتفاوتون فى الادراك تفاوتا لا يكاد ينضبط طرفاه، ولبعضهم من العلم البديهى عنده والضرورى ما ينفيه غيره، او يشك فيه. وهذا بين فى التصورات والتصديقات.

واذا كان ذلك من الامور النسبية الاضافية امكن ان يكون بديهيا عند بعض الناس من التصورات، ما ليس بديهيا لغيره. فلا يحتاج الى حد، وهذا هو الواقع.

---

١) فردينان الكيه: وحشة الوجود ص٩٥ نقلا عن: د. عبد الفتاح الديدى: النفسانية المنطقية عند جون استيوارت مل ص ٦٩

المبحث الثانى

نقد المقام الموجب: وهو قولهم:

﴿ان الحـــد يفيد العـــلم بالتصـــورات﴾

تناولنا فى المبحث الاول -من هذا الفصل- مناقشة ابن تيمية للمناطقة فى دعواهم: ان التصور لا ينال الا بالحد، وهو ما عناه ابن تيمية للمناطقة فى دعواهم: أن التصور لاينال إلا بالحد. وهو ماعناه ابن تيمية بنقد المقام السلبى فى الحدود والتصورات.

أما قولهم: إن الحدود تفيد تصوير الحقائق - وهو المقام الموجب - فقد تعرض لها بالنقد هى الأخرى وبدا فيها منطقيا أكثر من المناطقة أنفسهم .

وجوه النقد لهذا المقام:

الوجه الأول:

إن الحد هو مجرد قول الحاد ودعواه. والمعنى: أنه إذا قال -الحاد- حد الإنسان "الحيوان الناطق أوالضاحك" فان هذا مجرد دعوى أو هو قضية خبرية بحاجة الى بيان، بل وبحاجة الى برهان.

ويشرح ابن تيمية هذا الزى ذهب اليه فيقول: إذا كان المستمع عالما بهذه القضية فانه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحد. إن لم يكن عالما فان مجرد قول المخبر-لايفيد السامع شيئا، فضلا عن أن الحاد ليس بمعصوم. وقوله مجرد خبر يحتمل الصدق والكذب(١)

وبالجملة. فعلى التقديرين لايفيد الحد أى معرفة بالمحدود، بمعنى آخر: تصور المحدود بالحد غير ممكن بدون العلم بصدق قول الحاد، وصدق قولة لايعلم بمجرد الخبر، فلايعلم المحدود بالحد.

ويفترض ابن تيمية إعتراضا على نقده هذا. فحواه: أنه قد يقال : "الحد ليس هو الجملة الخبرية، إنما هو مجرد قولك (حيوان ناطق) وهذا مفرد لاجملة" ويرى ابن تيمية أن السؤال وارد على أحد اصطلاحيهم "فإنهم تارة يجعلون الحد هو الجملة، كما يقول الغزالى وغيره، وتارة يجعلون الحد هو المفرد المقيد مالإسم،

---

١) الرد ص ٣٢

وهو الذى يسمونه (التركيب التقييدى) كما يذكر ذلك الرازى وغيره.

قيل: التكلم بالمفرد لايفيد، ولايكون جوابا للسائل. سواء كانا موصوفا تركيبيا أى مركبا تركيبا تقييديا أم لم يكن كذلك(١)

الوجه الثانى:

أ- يرى الناطقة أن الحدود طرق عقلية يقينية ويعتبرونها أساس للعلم، وبذلك "العلم بالمفرد أصل للعلم بالمركب(٢)

ب- وفى هذا الوجه يرد ابن تيمية على دعواهم هذه من عدة جوانب. فيقرر أولا أن الحد "هو خبر واحد عن أمر عقلى لاحسى يحتمل الصواب والخطأ والصدق والكذب"(٣) ومادام الحد أمرا عقليا فيحتاج الى دليل، ومن ثم فليس يقينيا بذاته، وبهذا يبطل قولهم بيقينية الحدود من غير دليل.

ج- من جانب آخر فهم يقرون بأن الحد خبر واحد ويسلمون ذلك فى الأمور العقلية ولكنهم لايقرون خبر الواحد فى الأمور السمعية زاعمين أنه لايؤدى الى علم يقينى مع إنه معه من القرآن مايفيد المستمع العلم اليقينى.

إن الموقف واحد. فلماذا يكون حقا مواصلا الى اليقينى عندما يكون حدا منطقيا ويكون غير حق ولامواصلا للعلم اليقينى عندما يكون خبرا سمعيا؟ مع العلم بأن الحد المنطقى تصور عقلى خاضع للصواب والخطأ فضلا عن حاجته الى دليل بينما خبر الواحد فى السمعيات معه من القرئن ماتوصل الى يقين قد يكون آكد من

---

١) ابن تيمية: الرد ص ٣٣-٣٤

٢) ابن تيمية: الرد ص ٣٧-٣٨

٣) ابن تيمية: الرد ص ٣٧-٣٨

اليقين العقلى بأدلته فمابالنا إذا لم يوجد دليل عقلى أصلا مع الحد.

د- من جانب ثالث يؤكد ابن تيمية على أن قول المناطقة بأن التصور هو إدراك المفرد من غير تعرض لإثبات شيئ له. ولالنفيه عنه، كلام غير صحيح. ويرى ان التصور المفرد لاوجود له.

وينطلق ابن تيمية فى رده هذا من أن التصور عملية حكم بالصدق أوالكذب. طالما كان الحد حكما والتصور كذلك يمكن رده الى تصديق، والأخير يمكن جعله تصورا ويدلل ذلك بأنه إذا قال القائل: ماالخمر المحرمة؟ فقال المجيب: هو السكر. كان هذا عند المناطقة تصور واح - هو تصور مسمى الخمر - ولكن هذا فى الحقيقة تصديق مركب من موضوع ومحمول.

وإذا قال: كل مسكر خمر/ وكل خمر حرام. كان هذا قياسا ، وهويفيد التصديق الذى هو (المسكر حرام)، ويفيد أيضا أن المسكر داخل فى مسمى الخمر، وإن أريد الحد المطرد المنعكس قيل: المسكر هو الخمر، وكلخمر حرام. فيفيد هذا القياس معنى الخمر.

هـ- ومرة أخرى يعلل ابن تيمية ماسبق من أن الحد حكم وأنه يمكن رد التصور الى التصديق فيقول: أن كل مانتكلم به فى الحد أو القياس لايكون إلا فى قضية تامة وجملة خبرية، أى أن التصور المفرد لاوجود له - هنا - وإنما الموجود قضية تامة ، قضية مركبة، فى جواب السؤال عن التصور والتصديق فكلاهما فيه إثبات صفة لموصوف ، كإثبات الخمرية للمسكر، وهو إثبات محمول لموضو. "والإنسان هو فى الموضعين قد تصور: أن المسكر هو الخمر، وصدق بأن المسكر هو الخمر(١)

ومن يتصور قضية مثل الإنسان حيوان و العالم مخلوق فإنه يكون قد تصور إنسانا

---

١) الرد ص ٣٥٧

وعلم أنه موجود، وتصوره هذا ليس تصورا ساذجا لانفى فيه ولاإثبات وكذلك فى تصوره للعالم.

ز- أما الذى يتصور "بحرا من الزئبق" و "جبل ياقوت" ولم يتصور مع هذا عدمه فى الخارج ولا إمتناعه كان تصوره هذا ضربا من ضروب الوسترس والخيالات. أما إذا تصور إمتناع ذلك أوعدمه فى الخارج كان تصوره مقيدا بالعدم، وليس تصورا خاليا من أى قيد كما ذهب المناطقة.

ح- وينتهى ابن تيمية الى أن التصور المفرد الذى لايعبر إلا باسم مفرد لايسأل عنه باللفظ المفرد ولايجاب عنه أيضا باللفظ المفرد، لأن كل ماعرى عن كل قيد ثبوتى وسلبى يكون خاطرا من الخواطر، وليس علما أصلا بشيئ من الأشياء ومن خطر بقلبه سيئ من الأشياء ولم يخطر -فيه- صفة ثبوتية ولاسلبية لم يكن قد علم شيئا.

ط- فالتصور القابل للتصديق عند ابن تيمية هو: الذى لايخلو عن جميع القيود السلبية والثبوتية. فإذا سأل سائل: هل النبيذ حرام أم لا؟ أنه يكون قد تصور النبيذ، وتصور الحرام، وكل من التصورين خاضع للقيد(١) والمقصود: أنه يعلم أن النبيذ شراب وأنه موجوزد وأنه يشرب وأنه يسكر وغير ذلك من صفاته لكن لم يعلم أنه حرام. فليس من شرط التصور المشروط فى التصديق أن يكون ساذجا، خاليا من قيد ثبوتى وسلبى، بل أن يكون خاليا عن التقييد بذلك التصديق.

فضلا عن أنه لوقدر الحد هو المفرد، فالمفردات أسماء، وحينئذ لايفيد معرفة الحدود، فهو مجرد دلاله اللفظ المفرد على معناه، وهو دلالة الإسم على مسماه. ومعلوم أن مجرد الإسم لايوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره.

ك- ورتب ابن تيمية على تحليله السابق كل إنكاره دعوى المناطقة أن (العلم تصور

١) الرد ص ٣٥٨

وتصديق) بل العلم علم وأحكام ثبوتية أوسلبية يمكن أن نجعل فيها التصور محل التصديق والعكس. وتسميتهم تحكمية لادقه فيها بل هى من باب التحكم اللفظى التابع للتخصص فحسب.

الوجه الثالث:

من المعروف أن المناطقة يصفون المحدود بصفات يقسمونها الى: صفات ذاتية وأخرى عرضية ويسمونها : أجزاء الحد وأجزاء الماهية والمقرمة لها والداخلة فيها.

وترتيبا على وصف المناطقة للمحدود ذهب ابن تيمية الى القول:

وإذا لم يكن السمع عالما بتلك الصفات إمتنع تصوره للمحدود. وإن علم أنه أى المحدود موصوف بها، قد تصوره بدون الحد. عفعلى تقدير النقيضين لايكون قد تصوره بالحد(١)

ولبيان وجهة نظره يسوق البيان التالى:

"الإنسان هو الحيوان الناطق" أى أن حد الإنسان الحيوان الناطق

وعليه: فإن لم يكن المستمع قد عرف: وتصور أن الحيوانية والناطقية يقصد بها الإنسان، فانه يكون بحاجة الى شيئين:

الأول: تصور الإنسانية والحيوانية والناطقية

الثانى: العلم بنسبة هذه الصفات الى الإنسان

أما إذا كان الإنسان يعرف الأمرين، أى نسبة الصفات الى الإنسان وتصور الحيوانية

١) الرد ٣٩

والنطق فإنه يكون قد تصور الإنسان بدون الحد(١)

غير أن ابن تيمية يعترف بأن الحد قد ينبه على تصور المحدود، كما ينبه الإسم، أى تنبيه الذهن الى ماكان غافلا عنه، ولكنه يريد التأكيد على أن فائدة الحدود من جنس فائدة الأسماء، أى بيان مسمى الإسم وتمييز الأشياء الموصوفة عن غيرها. أما تصور الأشياء والوقوف على كنهها فلا يمكن للحد ذلك. فقد بين أن فائدة الحدود من جنس فائدة الإسماء، وأن ذلك كمن سمع إسما لايعرف معناه فيذكر له إسم، فإن لم يتصوره وإلاذكر له الحد(٢)

مامن شك أن ابن تيمية إستفاد من المناطقة فى نقد المنطق، فهو يستدل على نقده لمنطق الحدود بكلام للفارابى وابن سينا، كما استفاد من ابن حزم والغزالى. فإبن حزم مثلا رفض أن يكون الحد إبرازا للماهية مخالفا بذلك أرسطو الذى أكد أن الحد تعبير عن الماهية(٣)

الوجه الرابع:

وهو الوجه الخامس من كتاب الرد. وفيه يدل على أن التصورات المفردة غير المطلوبة وعليه يمتنع أن تطلب بالحد، يقول ابن تيمية: "إن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة، فيمتنع أن تطلب بالحد، وذلك لأن الذهن إما أن يكون شاعرا بها، وإما أن لايكون وحصوله، لأن تحصيل الحاصل ممتنع، وإنما قد

---

١) الرد ص ٣٩ ، ٤٢

٢) الرد ص ٣٩، ٤٢

٣) ابن حزم: الأصول والفروع ص ١٤٨ تحقيق د. محمد عاطف العراقى وآخرون. القاهرة ١٩٧٨م عن د. سالم ياقوت: المصدر السابق ص ٢١، ٢٠٩

يطلب دوام الشعور وتكرره أو قوته. وإن لم يكن شاعرا بها إمتنع من النفس طلب مالاتشعر به، فان الطلب والقصد مسبوق بالشعور.

فإن قيل: فالإنسان يطلب تصور الملك، والجن والروح وأشياء كثيرة وهو لايشعر بها قيل: هو قد سمع هذه الأشياء فهو يطلب تصور مسماها، كما يطلب من سمع ألفاظا لايفهم معانيها، تصور معانيها سواء كانت المعانى متصورة له قبل ذلك أو لم تكن. وهو إذا تصور مسمى هذه الأسماء فلابد أن يعلم ذلك الإسم فيها لم يكن تصور مطلوبه فهنا المصور ذات وأنها مسماه بكذا مثل من يرى ما يرى الثلج ولم يكن يعرفه، فيراه ويعلم أن اسمه الثلج. وهذا ليس تصورا للمعنى فقط. بل للمعنى ولأسمه، وهذا لاريب أن يكون مطلوباً، ولكن هذا لايوجب أن يكون المعنى المفرد مطلوباً، فان المطلوب هنا تصديق وفيه أمر لغوى. كما أن المطلوب هنا لايحصل بمجرد الحد، بل لابد من تعريف المحدود بالاشارة اليه، أو غير ذلك مما لايكتفى فيه بمجرد اللفظ"(١).

ثم يؤكد على أن فائدة الحدود كفائدة الاسماء، بمعنى أنه "إذا لم تكن التصورات المفردة مطلوبة، فاما أن تكون حاصله للأنسان، فلا تحصل بالحد، فلا يفيد الحد التصوير، وإما أن لاتكون حاصله، فمجرد الحد لايوجب تصور المسميات لمن لايعرفها، ومتى كان له شعور بها لم يحتج إلى الحد فى ذلك الشعور إلا من جنس ما يحتاج إلى الاسم"(٢). والمقصود- هنا- هو التسوية بين فائدة الحدود وفائدة الاسم.

---

١) ابن تيمية: الرد ص ٦١.

٢) السابق ص ٦٢.

ومعنى هذا كله، إما أن يكون الذهن شاعراً بهذه التصورات وإما أن لايكون شاعراً بها.

فإن كان شاعراً بها إمتنع طلب الشعور وحصوله، لأن ذلك تحصيل حاصل وهو ممتنع، فلا يصح أن نسعى لمعرفة ما نعرفه، ولكن قد نطلب دوام الشعور أو تقويته.

وإن لم يكن شاعراً عالماً بها إمتنعت النفس أن تطلب مالا تشعر به، لأن الطلب والقصد مسبوق بالشعور.

وخلاصة هذا الدليل: أن التصورات المفردة غير مطلوبة من وجهين:

الأول: لأنها إن كانت معروفة للانسان من قبل فلا فائدة للحد لأنها حاصلة بدونه.

الثاني: وإن كانت غير معروفة امتنع طلبها لامتناع طلب مالا نعرفه أو لايخطر على بالنا شيء خلا الذهن منه وحتى فى تلك الحالة فان مجرد حصول الحد لايوجب تصور المسميات لمن لايعرفها.

<u>الوجه الخامس:</u>

ويقوم هذا الدليل على نقد تفريق المناطقة بين الذاتى والعرضى. ويوضح ابن تيمية لنا كيف سلك طريقه إلى نقد ما ذهب إليه أهل المنطق حيث رأى أن تكون الخطوة الأولى تقديم كلامهم. فهم يرون أن "الحد التام" هو المفيد لتصور الحقيقة، والحد التام عندهم- هو الحقيقى، وهو المؤلف من الجنس والفصل أى من الذاتيات دون العرضيات التى هى العرض العام مثل المشى والخاصة مثل الضحك والمثال المشهور للحد التام أن الذاتى المميز للانسان هو الناطق وهو فصل فى الحد التام. والوصف الذاتى داخل فى حقيقة الموصوف، أما العرضى فإنه خارج عنها كما أنهم يقسمون العرضى إلى: لازم وعارض. واللازم إلى: لازم لوجود

الماهية دون حقيقتها، كالظل للفرس والموت للحيوان، وإلى لازم للماهية كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة.

ويرى ابن تيمية أن كلام المناطقة مبنى على أصلين فاسدين- فى رأيه- هما:

١- التفريق بين الماهية ووجودها.

٢- التفريق بين الذاتى لها واللازم لها.

ثم يتناول هذين الأصلين بشيء من التفصيل:

الأصل الأول: قولهم: أن الماهية لها حقيقة ثابتة فى الخارج غير وجودها. وهذا هو قولهم بأن "حقائق الأنواع المطلقة" التى هى ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات موجودة فى الاعيان. وهو يشبه- من بعض الوجوه- قول من يقول: "المعدوم شيء" وهذا من أفسد ما يكون.

وإنما أصل خطأهم أنهم رأوا الشيء- قبل وجوده- يعلم ويراد... فقالوا: ولو لم يكن ثابتاً لما كان كذلك، كما أننا نتكلم فى حقائق الأشياء التى هى ماهيتها مع قطع النظر عن وجودها فى الخارج، فتخيل الغالط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة فى الخارج.

والحقيقة غير ذلك لأننا عندما نتكلم عن حقائق هذه الأشياء إنما نتكلم عن حقائق ثابتة فى الذهن، لا فى الخارج عنه. والموجود فى الأذهان قد يكون أوسع من الموجود فى الأعيان.

وهذا الخطأ ناشيء من أن ما يوجد فى الذهن يسمى ماهية، وما يوجد فى الخارج يسمى وجوداً لأن الماهية مأخوذة عن قولهم: ما هو؟ كسائر الاسماء المأخوذة من الجمل الاستفهامية، كما يقولون: الكيفية والأينية. ويقال: ماهية ومايه. وهى أسماء مولدة وهى المقول فى جواب ما هو؟ بما يصور الشيء فى

نفس السائل. فلما كانت الماهية منسوبة إلى الاستفهام بـ: ما هو؟ والمستفهم إنما يطلب تصوير الشىء فى نفسه، كان الجواب عنها هو المقول فى جواب ما هو؟ بما يصور الشىء فى نفس السائل وهو الثبوت الذهنى، سواء أكان ذلك القول موجوداً فى الخارج أو لم يكن. فصار بحكم الاصطلاح اكثر ما يطلق الماهية على ما فى الذهن ويطلق الوجود على ما فى الخارج، فهذا أمر لفظى إصطلاحى.

واذا قيد، وقيل: الوجود الذهنى كان هو "الماهية التى فى الذهن، واذا قيل: ماهية الشىء فى الخارج كان هو عين وجوده الذى فى الخارج(١) وترتيباً على خطئهم هذا- وهو التفريق بين الوجود والماهية مع دعوى أن كليهما فى الخارج- ظنوا أن الحقائق النوعية كحقيقة الانسان والفرس ثابتة فى الخارج، وأنها غير الأعيان الموجودة فى الخارج وأنها أزلية لاتقبل الاستحالة وهذه التى تسمى المثل الأفلاطونية(٢) .

يبدو أن ابن تيمية يشير- فى نقده هذا- إلى ابن سينا الذى يقول فى الاشارات، مفرقاً- تفريقاً قاطعاً- بين الماهية والوجود: "تنبيه: إعلم أنك قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود فى الأعيان أم ليس، بعدما تمثل عندك أنه من خط وسطح، ولم يتمثل لك أنه موجود فى الأعيان"(٣) .

وقد سبق ابن رشد ابن تيمية فى نقد ابن سينا والانكار عليه، فيقول: "الوجود عند ابن سينا عرض لاحق للماهية. وقد غلط فى هذا غلطاً كثيراً. إذ يسأل عن ذلك العرض إذا قيل فيه أنه موجود، هل يدل على عرض موجود فى

---

١) الرد ص ٦٤، ٦٥ وجهد القريحة ص ٢١٤-٢١٩.

٢) الرد ص ٦٦، ٦٧.

٣) ابن سينا: الاشارات جـ١ ص ١٩٣. تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا القاهرة ١٩٦٠م.

ذلك العرض، فتوجد أعراض لانهاية لها، وذلك مستحيل"(١) .

من ناحية ابن تيمية فقد استخدم فى عرضه ونقده منهجاً تحليلياً لايقل فى دقته ووضوحه عن تحليلات الفلاسفة والمناطقة المعاصرين، فقد أثبت بعبارة صريحة قاطعة أن الماهية يستحيل أن تكون موجودة فى الواقع الخارجى- شأنها شأن المفردات الجزئية- ولا فى مكان آخر مثل عالم المثل الفلاطونى، بل هى موجودة فى الأذهان فقط وإن كانت متمثلة فى الموجودات الخارجية بلا ثبوت(٢) .

ينتهى ابن تيمية إلى أن الماهيات اختراعات الاذهان وأن الموجود الحقيقى فى الخارج إنما للأفراد، والمشخصات، والمعدودات والمقدَّرات. وهو بذلك يرد على الوجود بين الذين رأوا الوجود سابقاً على الماهية وأيضاً يرد على القول: بسبق الماهية على الوجود كما ذهب أفلاطون. فهو يرى أن "وجود الشىء فى الخارج هو عين ماهيته فى الخارج".

وفى هذا الاطار عارض القول وجود مادة ثابتة فى الخارج مجردة عن الصورة وهى بزعمهم الهيولى الأولية، وهو ما سبق إليه أرسطو حيث اعتبر هذه كلها أموراً مقدرة فى الأذهان لاثابتة فى الاعيان.

والمتأمل فى رأى ابن تيمية هذا يجد صداه عند المدرسة الفلسفية الانجليزية، كذا عند "بيكون" فى القرن السادس عشر وهكذا عند "جون لوك" فى القرن السابع عشر، وهكذا عند "هيوم" فى القرن الثامن عشر، وعند "جون مل" فى القرن التاسع عشر وهكذا اليوم عند "رسل" فى القرن العشرين.

---

١) ابن رشد: تهافت التهافت ص ٧٧ القاهرة ١٣٢١هـ.

٢) د. عزمى إسلام: دراسات فى المنطق ص ٣١ مصدر سابق.

فعندما يتكلم "لوك" عن الحدود العامة: "of General Terms" فإنه "يتخذ موقفاً إسمياً متطرفاً فى موضوع الكليات. فجميع الأشياء التى توجد هى جزئيات ولكننا نستطيع أن نصوغ أفكاراً عامة، مثل (إنسان) تطبق على جزئيات عديدة. ويمكننا أن نعطى أسماء لهذه الفكار العامة. فعموميتها تتألف فقط فى كونها تنطبق أو يمكن أن تنطبق على تنوع من الأشياء الجزئية وفى وجودها الخاص بها، مثل الأفكار فى الذهن، هى بالضبط جزئية شأن كل شيء آخر يوجد"(١).

وكلما قلنا فإن "هؤلاء جميعاً عمادهم الأول هو الخبرة المباشرة يدركونها بأنفسهم، وهو المعطيات الحسية تتلقاها حواسهم من ظواهر الطبيعة الخارجية مرئية ومسموعة وملموسة الخ فإن ركب الانسان لنفسه بعد ذلك صورة عن العالم، جعل المعطيات الحسية قوامها، والخبرة المباشرة لحمتها وسداها"(٢) ونرى هذا التيار اليوم ممثلاً صارخاً عند "آير" بطل "المدرسة الوضعية المنطقية".

غير أننا ننبه إلى أنه إذا كان ابن تيمية قد جعل القضايا والأحكام العلمية على اساس من الخبرة والتجربة الحسية، فإنه رفض هذه الفكرة بالنسبة للمسائل الدينية والأخلاقية.

الأصل الثانى:

ذهب ابن تيمية إلى أن ما يضعه المناطقة بين الصفات، هذه ذاتية وتلك عرضية، إنما يرجع فى الأساس إلى الاصطلاح والوضع، فالتفريق من اصطلاحهم

١) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية. الكتاب الثالث ص ١٧٩ ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧م.

٢) د. زكى نجيب محمود: برتراند رسل ص ٣١.

ووضعهم وهو غيره فى إصطلاح غيرهم، أى أن التقسيم راجع إلى التقدير الذهنى وليس إلى الحقيقة الخارجية. فالحيوانية والانسانية والناطقية والصاهلية كلها حقائق ذهنية لاوجود لها فى الواقع الخارجى، إذ الموجود فى الخارج الأفراد، المشخصات، المعينات. المتصفة بصفات وعلى ذلك فالتقسيم غير صحيح.

والذاتى عند المناطقة– فيما يقول ابن تيمية– يتقدم على الماهية فى الذهن وفى الخارج. وتارة أخرى يقولون: الذاتى يسبق الماهية.

ويرد ابن تيمية على هذا: بأن صفات الموصوف القائمة به يمتنع أن تكون مقدمة عليه فى الخارج. وأما تسمية الصفة جزء فلأن المناطقة يقولون: إن الذاتى هو الجزء المقوم للماهية. والحقيقة أن الماهية ليست مجزأة فى الواقع، بل هى كل مجموع فى الذات المحدودة. وإذا قلت بعد ذلك عن الانسان مثلاً أنه جسم حساس نام، متحرك بالإرادة. ناطق كانت هذه الألفاظ أجزاء للماهية فى التصور الذهنى وفى اللفظ. أما الحقيقة فكل مجموع فى الخارج. وبعبارة مختصرة: الحقيقة كلية، والتفرقة تصور ذهنى عبرنا عنه بألفاظ متفرقة.

وابن تيمية يوافق على تقسيم الصفات إلى ذاتية وعرضية ولكن بشرط أن يرجع ذلك إلى الحقيقة الماثلة فى الأعيان لا تلك الماثلة فى الأذهان لأن الأخيرة ترجع إلى تقدير صاحب الذهن(١).

ويعتقد ابن تيمية أن القول بتقدم الذاتى على الماهية، قول صحيح، فإن الزوجية والفردية للعدد الزوج والفرد، مثل الناطقية والصاهلية للحيوان الانسان والفرس، وكلاهما اذا خطر بالبال، لم يمكن تقدير الموصوف دون الصفة.

١) ابن تيمية: الرد ص ٧١–٧٢.

ويكشف ابن تيمية عن تناقض المناطقة فى تمثيلهم- للذاتى واللازم- ففى حين يقولون: الحيوانية ذاتية للحيوان. كالانسان والفرس وغيرهما، فالحيوان هو الذاتى المشترك، والناطق هو الذاتى المميز. يقولون: العددية ليست ذاتية مشتركة للزوج والفرد، ولا الزوجية والفردية ذاتية مميزة للزوج والفرد.

وأما اللونية فتارة يجعلونها كالحيوانية، فيجعلونها ذاتية. وتارة يجعلونها كالعددية فيجعلونها غير ذاتية... ومعلوم أن جميع الصفات اللازمة: منها ما هو خاص بالموصوف يصلح أن يكون فصلاً ومنها ما هو مشترك بينه وبين غيره. وكل منهما فى الخارج واحد"(١).

أى أن الذاتى واللازم باعتبار وجودهما فى الخارج فى شىء ما، واحد باعتبار حقيقته، ولكن الذهن اذا تصور هذا الشىء، وتصور غيره قام بصنع أشياء. دعا بعضها بالذاتى والآخر باللازم لمجرد التفرقة فى الذهن فحسب، أما كل من الشيئين محل التفرقة فحقيقة كل منهما بما اشتملت عليه واحدة فى الخارج.

أما الصفات التى يعدونها عرضية، فإنها ليست كذلك عند ابن تيمية، فالعرض الذى هو "سواد" إذا خطر بالبال أنه سواد ولم يخطر بالبال أنه لون، أو لم يخطر بالبال أنه عرض أو صفة لغيره، أو قائم بغيره... فإنه لايمكن أن يقدر فى الذهن سواد أو بياض غير قائم بغيره، بل إذا خطر بالبال، فلابد أن يعلم أنه قائم بغيره، كما إذا خطر بالبال: الجسم الحساس النامى، المتحرك بالإرادة مع الانسان فلابد أن يعلم أنه موصوف بذلك بل لزوم ذلك للون فى الذهن آكد وهذا يعنى أن تحديد تلك الصفات بكونها تابعة للون وكونها بياضاً إلى آخره سابق فى

---

١) ابن تيمية: الرد ص ٧٠-٧١.

الذهن، ولو لم يكن سابقاً ما إستطعنا تميزه فى الأشياء ولاحكمنا عليه بأنه كذا وكذا، أما الحقيقة فى الخارج فهى بلا تمييز.

ومن هذا يتضح معارضة ابن تيمية لتقسيم الصفات إلى ذاتية وعرضية. فجعل هذه الصفات- العرضية- اللازمة فى الذهن لهذه الموصوفات ليست ذاتية لها. وهذه ذاتية للانسان تحكم محض... ومنشأ التحكم أن الحقيقة واحدة بلا تمييز بين الذاتى والعرضى، هكذا تكون فى الخارج. والتحكم فى تقسيمها راجع إلى الذهن.

وفى رأى ابن تيمية أن المناطقة واقعون فى الدور، لأنهم يقولون: أن الشىء المحدود لايتصور ولا يحد إلا بذكر صفاته الذاتية. وفى نفس الوقت يقولون: الذاتى هو ما لايمكن تصور الماهية بدون تصوره، أى أن الذاتى ما يتوقف عليه تصور الماهية، والماهية لاتتصور إلا بذكر الأمور الذاتية. فلابد- إذن- أن يتصور قبلها وهذا دور.

فضلاً عن أن تفريقهم بين ما هوذاتى ، وما هو غير ذاتى- عرضى- مبنى على التحكم لا على أصل علمى، فليس عندهم يمكن به التفريق بين الذاتى وغيره من حيث الواقع الخارجى.

وهذا يبين أن مازعموه، أنه صفات ذاتية لا يُعَرِّف حقيقة الموصوف أصلاً. بل يستلزم أنه لا يمكن حده- أى حد الموصوف- فإذا لم يعرف المحدود إلا بالحد والحد غير ممكن، لم يعرف، وذلك باطل.

ولاشك أن كلام ابن تيمية يحتاج إلى مثال تطبيقى لذلك يقول: اذا قدر أن حقيقة الانسان لا تتصور حتى تتصور صفاته الذاتية- التى هى عندهم الحيوانية والناطقية- وهذه الصفات الذاتية، لايعرف أنها صفاته الذاتية دون غيرها حتى

يعرف أن ذاته وحقيقته لاتتصور إلا بها(١) فكل منهما متوقف على الآخر. أى أن تصور حقيقة الانسان متوقف على معرفة أن ذاته التى هى حقيقته لاتتصور إلا بها. ولا شك أن هذا دور، والدور باطل.

أما مجرد تعريف الانسان بأنه "حيوان ناطق" فإن ذلك لايفيد شيئاً لأنه بمنزلة الاسم المفرد لايفيد ولايكون جواباً للسائل(٢) .

الخلاصة: لاحظ ابن تيمية أن الحد المنطقى لايوصل إلى العلم لذلك وجه نقداً شديداً إلى المنطق الأرسطى ونظرية الحد على وجه التخصيص- وكما رأينا- وأقر الاستقراء طريقة وحيده موصلة إلى اليقين. يقول ابن تيمية: "إن الله تعالى جعل لابن آدم من الحس الظاهر والباطن ما يحس به الأشياء ويعرفها... فهذه هى الطرق التى تعرف بها الأشياء. وهذا يعنى أن الحقيقة اذا تصورها الانسان بباطنه أو ظاهرة، إستغنى عن الحد القولى. يجد الانسان ذلك فى نفسه، ففى المجال الحسى من عرف المحسوسات المذوقة، كالعسل- مثلاً- لم يفده الحد تصورها، ومن لم يذق ذلك، كمن أخبر عن السكر- وهو لم يذقه- لم يكن يتصور حقيقته بالكلام والحد، بل يمثل له ويقرب إليه... وهذا التمثيل والتشبيه ليس هو الحد الذى يدعيه المناطقة.

وكذلك فى مجال المحسوسات الباطنة، مثل الغضب والحزن والغم... ونحو ذلك، من وجدها فقد تصورها ومن لم يجدها لايمكن أن يتصورها بالحد، ولهذا لايتصور الأكمه الألوان، ولا العنين الوقاع، بالحد(٣) .

---

١) ابن تيمية: الرد ص ٧٧-٨٠.

٢) ابن تيمية: السابق ص ٣٢.

٣) ابن تيمية: نقض المنطق ص ١٨٥-١٨٦ مكتبة السنة.

نظر ابن تيمية إلى الحدود نظرته إلى الأسماء وما تدل عليه. فالحدود بمنزلة الأسماء، والغاية من الحدود ليس الوصول إلى الماهية كما ذهب المناطقة. وإنما تمييز المحدود بصفته عما ليس له.

ومادام الأمر كذلك فإن الحدود ألفاظ ومفردات قام الذهن بتصورها لمجرد التمييز بين شيء وآخر. وفى هذا رد لمقالة المناطقة حول الحد ووظيفته.

الفصل الثالث

﴿إشكاليـــة القيـاس﴾

- تمهيد :
- المبحث الأول :

المقام السلبى فى الأقيسة والتصديقات

(نقد قولهم : إن التصديقات لا تنال إلا بالقياس)

- المبحث الثانى :

المقام الموجب فى الأقيسة والتصورات

(نقد قولهم : إن القياس يفيد العلم بالتصديقات)

تمهيد :

في بداية الفصل الثاني تناولت طرفاً موجزاً عن القسم الأول من المنطق وهو التصورات ، وأشرنا إلى تعريفه وأهم مسائله ، ونفعل نفس الشيء إزاء القسم الثاني من هذا الفن وهو التصديقات ، فنجد أن كلمة تصديق في اللغة ترد من الجذر صدق ومشتقاتها حتى تصل إلى ما معنا، وعبر رحلتها الإشتقاقية هذه تفيدنا الأخبار بالواقع والإخلاص في الأخبار، والإعتراف بالصدق ، فالكلمة ترتبط بالأخبار والأقوال والعلاقات ، كما نلحظ في الجانب اللغوى معنى الحكم ومطابقة الحديث للواقع (١).

ويلاحظ أن اللغة تبدو وكأنها إسمية تعطى للفظة ذات الدلالة على أمر ثابت في الواقع ودرة الصدق ، ويظل هذا الإرتباط مصاحباً للفظة طوال إشتقاقاتها حتى تدخل رحاب الصداقة بين شخصين فتؤكد على قيامها منطلقة من معاني الصدق والإخلاص والود .

أما التصديق عند المناطقة فهو (إدراك نسبة بين مفردين أو أكثر) (٢) وهي إما مثبته أو منفية ، وسمى تصديقاً لأنه خبر ، والخبر يحتمل الصدق والكذب فسموه

---

١) المعجم الوسيط ص ٥١٠

٢) د. على بن دخيل الله : شرح السلم المرونق ص ٧٩ وما بعدها مصدر سابق .

تسمية بأشرف الإحتمالين ، وليس كذلك من جهة اللغة كما أشرنا ، إنه من مادة لا تحتمل إلا المطابقة للواقع فحسب ، أى أنه إثبات أمر لأمر بالفعل ، أو نفيه عنه بالفعل وتقريبه للذهن .

وتقوم التصديقات على القياس ، والثانى أساس العملية الإستدلالية كلها ، بل هو أهم جزء فيها، والتصديق إما ضرورى – كإدراكنا أن الواحد نصف الإثنين – وإما نظرى–كإدراكنا أن الواحدنصف سدس الإثنى عشر – حسب إدراك القضية وإحتياجها إلى الدليل أو عدم إحتياجها .

فما هو القياس الذى يعتبر أساس التصديقات ؟ وماأشهر أنواع الإستدلال عندهم ؟؟

يشير اللغويون إلى أنه من قاسى ، يقال : قاس الشيئ على غيره قياساً قدره على مثاله (١) وعند المناطقة " قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها(٢) قول آخر"(٣) مثل : العالم متغير، وكل متغيرحادث ، فهاتان قضيتان يلزم عنهما ثالثة هى : العالم حادث .

ويتضح من التعريف والمثال أن الأقوال ليست مجرد أقوال مبعثرة ، بل هو أقوال نظمت بصورة خاصة أيضاً، تلك الطريقة الخاصة التى تنظم الأقوال هى ما يعرف

---

١) لسان العرب ج ٥ ص ٣٧٩٣ دار المعارف بمصر .

٢) لذاتها أى لذات القياس بشكله وضروبه ، لادليلآخر خارج عنه ، كدليل المساواة (مادة المساواة ، أو ما يشبهها، كالأكثر والأقل ، والأبعد والأقرب ونحو ذلك) .

٣) حاشية الباجورى على السلم ص ٨٩ ط ١٣٨٥هـ – ١٩٦٦م .

عندهم بالقضايا ، وهى إما حملية ذات موضوع ومحمول ، وتكون كلية أو جزئية ، وكل منهما إما سالب أو موجب ، فيجتمع عندنا فى الحمليات صور أربع : كلية موجبة ، وأخرى سالبة ، وجزئية موجبة ونظيرتها سالبة ، وكل قضية من هذه القضايا الأربع تتألف من موضوع ومحمول وسور ورابطة .

وقد تكون القضايا مؤلفة بطريقة أخرى تعرف بالشرطية ، وهى النوع الثانى من القضايا ، ويتسم بالتركيب والتعقيد إذا قيس بالنوع الأول المسمى بالحمليات .

وتتألف القضية الشرطية من مقدم وتالى ، وهذا التأليف بالنظر فى أداة الشرط التى تسمت القضية باسمها ، فماوقع قبلها كان مقدماً ، وما جاء بعدها كان تالياً .

وتنقسم القضايا الشرطية إلى : شرطية متصلة ، ومنفصلة والمتصلة إما كلية أو جزئية ، وكل منهما إما سالبة أو موجبة ، فيتحصل عندنا أربع أنواع فى الشرطية المتصلة،وهى كذلك فى الشرطية المنفصلة(١) .

وقد أفاض المناطقة فى ذكر هذه الأنواع كلها ، وفرغوا جهدهم فيها حتى إذا ما وصلوا إلى الإستقراء جاءوه من رحلة شاقة ليلقوا ضوءاً على هذا النوع من

---

١) د. ماهر عبد القادر :المنطق ومناهج البحث ص٣٩ –٤٩

وأيضاًد.النشار:مناهج البحث ص٦١

الإستدلال فقالوا : إنه الإنتقال من الجزئى إلى الكلى ، وهو إما تام أو ناقص ، والأول ما إستقرئت فيه جميع الجزئيات .

والثانى ما لم تستقرأ فيه كلها ، ولذلك فهو يفيد الظن ، وإذا إنتقلنا من جزئى إلى جزئى فهو الإستدلال التمثيلى وهو ثالث أنواع الإستدلال عند المناطقة (١) .

والقياس الذى أشرنا إليه يقوم على نظريتين : إحداهما ميتا فيزيقية ، وهى الخاصة بقانون الذاتية ، ومعناه عدم تغاير الماهية ، وثانيهما فيزيقية وتعنى قانون العلية ، أى الإرتباط الضرورى بين العلة والمعلول(١).

والآن إلى نقد ابن تيمية للقياس من وجهة نظره .....

---

١) د . النشار : مناهج ص ٥٨ .

المبحث الأول

«المقام السلبى فى الأقيسة والتصديقات»

نقد قولهم : (أن التصديقات لا تنال إلا بالقياس)

نقد ضرورةالقضية الكلية الموجبة للقياس

أ) يبدأ ابن تيمية بتنفيذ قول المناطقة : أن العلوم اليقينية النظرية لا تحصل إلا بالبرهان ، وهو القياس الشمولي والذى إشترطوا فيه قضية كلية موجبة ، ولهذا قالوا : (إنه لا إنتاج عن قضيتين سالبتين ، ولا جزئيتين فى شيئ من أنواع القياس ، لا بحسب صورته ، كالحلى والشرطى المتصل والمنفصل، ولا بحسب مادته : لا البرهانى ولا الخطابى ولا الجدلى ، بل ولا الشعرى(١) .

بنى ابن تيميه نقده هنا على أساس التحقق من القضية التى هى مناط العلم عندهم ، فيفصل قائلاً : إذا كانت القضية الكلية الموجبة ضرورية لما يسمونه برهاناً فلابد من العلم بتلك القضية : وهل هى كلية أم جزئية ؟ فإن كانت جزئية فلن يتم بموجبها علم لاشتراط الكلية فى تحصيل العلم .

وإن كانت كلية فإما أن يكون العلم بها بديهياً ، فإن كان كذلك لزم أن يكون كل واحد من أفرادها بديهياً كذلك .

---

١) ابن تيميه : الرد ص ١٠٧

وإما أن يكون العلم بها نظرياً – كسبياً – وعندئذ احتاج إلى علم بديهي، ولا شك أن هذا يفضي إلى الدور أو التسلسل ، وكلاهما باطل ، وهكذا في سائر القضايا الكلية التي يجعلونها مبادئ البرهان ويسمونها (الواجب قبولها) (١) .

وإذا كانت القضية الكلية والتة هي عنصر البرهان الجوهري بحاجة إلى دليل على صحتها – باعتبارها قضية نظرية كسبية – فكيف يكون القياسي – التي هي مقدمة فيه – طريقاً إلى العلم أو مفضياً إلى العلم ؟ .

ب) ويبطل الحاجة إلى القضية الكلية من جهة ثانية مبيناً أن العلم يتحقق بدونها ، فيقول : ما من " قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان ، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط تلك القضية ، بل الواقع كثيراً (٢).

فنحن نعلم أن الواحد نصف الإثنين وأن الكل أعظم من جزئه ، وكذلك نعلم أن النقيضين لايجتمعان ولا يرتفعان ، وكذلك الضدان ، فنعلم أن : هذا الشيئ لايكون أسود أبيض ، ولا يكون متحركاً ساكناً ، ولا يحتاج الإنسان في العلم بذلك إلى قضية كلية : بأن " كل شيئ لا يكون أسود أبيض " و " لا يكون متحركاً ساكناً " (٢).

ويضرب ابن تيميه مثالاً ثانياً ، فيقول : " إذا أريد إبطال قول من يثبت الأحوال ، ويقول إنها موجودة ، ولا معدومة ، فقيل : هذان نقيضان ، وكل نقيضين لا يجتمعان ، ولا يرتفعان ، فإن هذا جَعلٌ للواحد لا موجوداً ولا معدوماً

١) السابق ص ١٠٧

٢) السابق ص ١٠٨ ، ١٠٩

ولا يمكن جعل شيئ من الأشياء ، لا موجوداً ولا معدوماً في حال واحدة ، فلا يمكن جعل الحال لاموجودة ولا معدومة ، كان العلم بأن هذا المعين لا يكون موجوداً معدوماً ممكناً بدون هذه القضية الكلية ، فلا يفتقر العلم بالنتيجة إلى هذا البرهان (١)

ويسوق ابن تيمية مثالاً ثالثاً لبيان فساد قول المناطقة : بأن العلوم اليقينية لا تحصل إلا بالقياس –البرهان – فيقول : قولنا " كل محدث لابد من محدث " ، و " كل ممكن لابد له من مرجح " يمكن العلم بأفرادها المطلوبة بالقياس البرهاني عندهم بدون العلم بالقضية الكلية التي لا يتم البرهان عندهم إلا بها فيعلم أن " هذا المحدث لابد له من محدث " و " هذا الممكن لابد له من مرجح " فإن شك وجوز " أن يحدث هو بدون محدث أحدثه " أو أن " يكون – وهو ممكن يقبل الوجود والعدم – بدون مرجح. يرجح وجوده "جوز ذلك في غيره من المحدثات والممكنات بطريق أولى ، وإن جزم بذلك في نفسه لم يحتج علمه بالنتيجة المعنية– وهو قولنا : " وهذا محدُ فله حدث " أو " هذا ممكن فله مرجح " – إلى العلم بالقضية الكلية فلا يحتاج القياس البرهاني .

ويذهب " مل " بعد ذلك في هذا الإتجاه ، قائلاً : إننا حين نقول : (كل الناس مائتون ، والدوق أوف ولنجتون في المقدمة الكبرى الحاكمة على كل الناس).ولا يسوغ افتراضها وهي المطلوب : فإنها إما أن تكون معلومة قبل الكبرى وحينئذ فلا فائدة من تركيب القياس ، وتركيبه عمل صناعي بحت ، وإما أن تكون مجهولة وحينئذ يستحيل صوغ الكبرى لاستحالة التحقق من موتية كل الناس إلا بالتحقق من موتية كل فرد من الناس . فليس القياس إستنتاج الجزئي من الكلي ، ولا الكلي من الجزئي ، ولكن استنتاج الجزئي من الجزئي ، أي استنتاج حالة

١) ابن تيمية : الرد ص ١٠٨ ، ١٠٩

معينة من حالة أخرى شبيهة بها – وهوقياس التمثيل – فحين تريد أن ندلل على أن " الدوق أوف " مائت ، ولا نفكر فى كل الناس ، وإنما نفكر فقط فى الذين ماتوا قبله ونتخذ منهم مقدمة جزئية ، وحينئذ لا يكون القياس مصادرة على المطلوب من حيث أن " الدوق " غير متضمن فيها ، فالقياس عبارة عن إستقراء وليست النتيجة فيه مستنبطة من الكبرى ولكنها مكتسبة وفقاً للكبرى (١). وفى هذا السياق – نقد القول بأن العلوم اليقينية لا تحصل إلا بالقياس – ذهب " JEVONS "إلى أن القياس الأرسطى ليس هو النموذج الوحيد للتفكير السليم .

يقول الدكتور / زكى نجيب محمود ملخصاً رأى (جوفنز) : " لا إنتاج من سالبتين ... ولكن من علماء المنطق فريق لا يأخذ بهذه القاعدة فى القياس ، ويرى أن المقدمتين السالبتين قد تنتجان ، فهذا جوفنز يسوق لنا المثال الآتى لقياس منتج مقدمتاه سالبتان :

" كل ما ليس بمعدنى ، لا تكون له القدرة على التأثير "

" المغناطيس القوى، والكربون ليس معدنياً "

وإذاً فالكربون ليس قادراً على التأثيرالمغناطيسى القوى .. فهاتان مقدمتان سلبيتان ومع ذلك نراهما تنتجان نتيجة سلبية صحيحة) .

صحيح أن " KEYNES "رد نقد " JEVONS " قائلاً: إن هذا الإستثناء الظاهرى للقاعدة – عدم زيادة الحدود عن ثلاثة – ليس الإستثناء الحقيقى وذلك مع التسليم بصحة الإستدلال ولكن مع اعتبار المقدمتين سالبتين كان لدينا أربعة حدود وعلى ذلك لا يكون الإستدلال قياساً لأنه جاوز شرط القياس الذى يحتم أن

١)يوسف كرم :تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٤٧ دار المعارف بمصر ط٦

لا تزيد الحدود عن ثلاثة .

ومع أن " BRADLEY " يسلم بأن قياس " JEVONS " يتضمن أربعة حدود إلا أنه يرى أن ذلك لا ينفى أننا قد وصلنا إلى نتيجة من مقدمتين سلبيتين هما :

١) (أ) ليست (ب) .

٢) ما ليس (ب) لا يكون (ج)

إذاً (أ) ليست (ج) .

وعلى ذلك فليس القياس بمعناه المعروف هو الرسيلة الوحيدة للإستدلال (١) .

ح) ثم يهدم ابن تيمية القضية الكلية التى يقوم عليها القياس من منظور التفرقة بين ما هو ذهنى ، وما هو فى الخارج فيسوق بداية قول المناطقة : " إن القياس المنطقى لا يفيد العلم إلا بالكليات ، والكليات إنما هى كليات ذهنية (٢) ، والعلم الجزئى ليس علماً على الإطلاق ، والكلى هو المعتمد فى العلم ، وهو الذى نصل إليه بالبرهان كما يقولون . فالكليات الذهنية أمور مقدرة ، بينما الموجود فى الخارج أمور معينة ، مشخصة ، الموجود فى الخارج إذن الجزئيات لا الكليات .

١) د / زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ص ٢٢٢ سنة ١٩٥١م .

٢) قول الفلاسفة : الكليات موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان ، إنما يريدون أنها موجودة بالفعل فى الأذهان ، أما وجودها فى الأعيان فبالقوة (تهافت تهافت لابن رشد ص ٢٠٦) .

يحشد ابن تيمية العديد من الأدلة على أن العلم بالجزئى ، أو العلم بالمعين لامشخص فى الخارج هو العلم الحقيقى ، ومن ذلك قوله : إن القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية ، فنحن لم ندرك بالحس إلا أن " هذه النار محرقة " فإذا جعلناها قضية كلية وقلنا : " كل نار محرقة " فإن العلم بصدق هذه القضية لا يكون إلا بالمشاهدة لجزئيات واقعية معينة مشخصة ، أو كما يقول ابن يتيمة : " إن العلم بها لا يكون إلا بقياس التمثيل .

القياس عند أرسطو هو طريق البحث العلمى ، بل هو أهم أداة فى البحث العلمى عنده ، ونظرة ابن تيميه إليه – كما أسلفنا– أنه لا يوصل إلى علم يقينى، بل يمكن العلم بدون هذا القياس ، ونشأت – كماقلنا من قبل– بعد ابن تيميه نظرات – محل اعتبار وتقدير – أكثر إسمية من ابن تيمية ، يقول " جون ديوى " فبناء على المنطق القائم بيننا اليوم ، حين يتناول بالنظر المناهج العلمية ونتائجها ، تعد القضايا الكلية والضرورية – أى ضرورية الصدق – لا وجودية فى مضمونها المنطقى ، بينما تعد القضايا الوجودية كافة جزئية ، ولذلك فهى شتى (١) .

القياس الارسطى قياس استنباطى ، أو أن الإستنباطى والقياسى مترادفين لشيئ واحد ، وفى هذه الحالة يكون " الإنتقال من لأوسع شمولاً إلى الأضيق شمولاً . وهنا نفهم الجزئى بمعناه المنطقى الدقيق ، نفهمه على أنه معادل لتمييزنا فى الأنواع بين ما هو أخص مما هو شامل شمولاً كلياً " (١). وبين التصور الذى يتفق مع المنهج العلمى كما يمارسه العلماء اليوم . فيقول " التفكير الرياضى هو اليوم النموذج البارز للبرهان الإستنباطى ، لكن أحد من الرياضين

---

١) جون ديوى : المنطق ص١٨٨ مصدر سابق .

لا يجد أهمية منطقية فى أن يرد سلسلة القضايا الرياضية المتعلقة بعضها ببعض إلى صورة الإستدلال القياسى ، كلا، ولا هو يرى أن مثل هذا الرد يضيف شيئاً إلى قوة برهانية ، وأمثال هذه الإستنباطات الرياضية لا تسير بالضرورة – إلا فى حالات نادرة – مما هو أعم إلى ما هو أقل تعميماً .

وأهم شيئ يقصده " ديوى " هنا هو الكشف عن البون الشاسع ، بين التصور الأرسطى للإستنباط وبين المنهج العلمى الحديث ، فحقيقة الأمر هنا أنه بالنسبة إلى التدليل الرياضى – لو أخذناه مثلاً للإستنباط – يستحيل علينا أن نعمم القول بأى وجه من الوجوه عن سعة المقدمات بالنسبة إلى سعة النتيجة ، وإنما تعتمد فروق كهذه مما عساه أن يكون ماثلاً فى الحالة التى تكون إزاءها ، على الطرائق الخاصة التى نصطنعها،وعلى طبيعة المشكلة التى نعالجها .

وبذلك يستبين بُعد التصور الأرسطى للإستنباط ، عن المنهج العلمى كما يمارسه العلماء (١) .

أما ابن تيمية فقد انتهى إلى إبطال الحاجة إلى الكلية فى تحصيل العلم سواء منها ما هو بديهى أو نظرى، وأنها أمور ذهنية ،والعلم بالأشياء يتم بدونها ، وبالتالى فلسنا بحاجة إلى القياس المنطقى فى تحصيل معارفنا الكسبية ، كما أن القضاياالنبرية ليست فى حاجة إليه من باب أولى ، فالعقل والسمع لا يحتاجان إلى هذا القياس .

د ـ يعود ابن تيميه مرة أخرى لنقد الكلية من خلال التأكد من صحتها ، فيقول : القضية الكلية مثل : (كل نارمحرقة) تثير سؤالاً على أهل المنطق ، فحواه :

---

١) جون ديوى : المنطق ص٥٦٣

كيف عرفوا صدق هذه القضية ؟ فإن قالوا :

١) باعتبار الغائب الشاهد / وأن حكم الشيئ حكم مثله .

يقول ابن تيميه : هذا إستدلال بقياس التمثيل وهو عندهم لا يفيد إلا الظن ، وعليه تكون الكلية الموجبة التى هى عمر القياس عندهم لا تفيد اليقين – كما قالوا من قبل – وإنما تفيد الظن .

٢) وإن قالوا : نعلم ذلك بالبديهة والضرورة .

قيل: هذا إقرار بأن القضايا الكلية معلومة بالبديهة والضرورة ، وأن النفس مضطرة إلى العلم بها ، وإن كان هذا حقاً فالعلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات يحصل أيضاً فى النفس بالبديهة والضرورة كماهو الواقع (١)، وإذا حدث هذا فلا حاجة إذن إلى القياس ، لأنه لا يوصل إلى العلم بشيئ موجود فى الواقع المعين.

٣) ومن وجهة ثالثة فإن الكلية متوقفة على الجزئية لا العكس ، يؤكد ابن تيمية على ذلك فيقول : الجزئيات المعينة القائمة على الحس هى الحقائق الوحيدة المتحققة فى الأعيان ، وهى الحقائق التى يقوم عليها المنهج التجريبى باعتبار أن المجريات تحصل بالحس والعقل ، فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الموت .

والعلم بهذه القضايا الكلية تجريبى ، والحس إنما يدرك رياً معيناً ، وموت شخص معين ، أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك ، فهذه القضيةالكلية لا تعلم بالحس والعقل ذلك أن التجربة إنما تحصل بالنظر ، والإعتبار والتدبر(٢).

---

١) ابن تيميه : الرد ص ١١٥ .

٢) ابن تيميه : الرد ص ٩٢،٩٣ .

وهذا هو المنهج العلمى القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظرى المجرد الذى يقوم عليه المنطق الأرسطى .

بذلك يثبت ابن تيميه بأنه واقعى يؤمن بما تؤدى إليه الملاحظة والتجربة – وهو بهذا يسبق" بيكون " و " مل"فى جعلهما التجربة أو الإستقراء اساس المعرفة (١) فالجزيئات المشخصة واقعة تحت الحواس ، وأما الأجناس والأنواع ، فغير واقعة تحت حواسنا، أى ليس لها وجود واقعى ، فهى موجودات ذهنية ، تقع تحت قوة من قوى النفس ، والتى أشار إليها ابن حزم –وغيره من الفلاسفة– وهى العقل .

إن جزم العقلاء بالشخصيات من الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات ، وجزمهم بكلية الأنواع أعظم من جزمهم بكلية الأجناس ، والعلم بالجزيئات أسبق إلى الفطرة ، فجزم الفطرة بها أقوى ، ثم كلما قوى العقل إتسعت الكليات ، وحينئذلا يجوز أن يقال : إن العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالأنواع ، والأجناس ، ولا أن العلم بالأنواع موقوف على العلم بالأجناس ... بل قد يعلم أن كل إنسان كذلك ، ويعلم أن كل إنسان كذلك قبل أن يعلم أن حيوان كذلك ، فلم يبق علمه بأنه أو بشأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة موقوفاً على البرهان . وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها أن " ذلك الغائب مثل ذلك الشاهد " أو أنه يساويه فى السبب الموجب لكونه حساساً ، متحركاً بالإرادة (٢).

---

١) د. النشار : مناهج ص١٧٨

٢) الرد ص ١١٥، ١١٦ ، مباحث فى المعرفة فى الفكر الإسلامى للمؤلف ص ٨٩– ٩١ .

وإذا كان الفرد جزءاً بالنسبة إلى نوعه والنوع جزءاً بالنسبة لجنسه ، علمنا أن ابن تيميه ينتقل بنا من معرفة جزئية أوالمعرفة بالجزئى إلى المعرفة بجزئى آخر وهكذا وصولاً إلى العلم اليقينى ، وهذا طريق أسهل وأيسر مما ذهب اليه المناطقة ، فالأمورالكلية التى قالوا إن القياس يفيد العلم بها " يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من قياسهم ، فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزيئاتها ممكن بدون قياسهم الشمولى وربما كان أيسر ، فإن العلم بالمعينات قد يكون أبين ، من العلم بالكليات (١) .

٤) ويأتى دور المجربات لذى الشخص أو الإفادة بها من غيره كمنبع لمعرفتنا وتحصيلنا للعلم بعيداً عن القياس المنطقى، يقول ابن تيميه : (القضية الجزئية ـ لا الكلية ـ التى تثبتها التجربة (٢)الحسية هى باب العلم اليقينى ، والمقصود بلفظ التجربة ـ فى رأى ابن تيميه ـ يستعمل فيما جربه الإنسان وبعقله وحسه وإن لم يكن من مقدوراته ، والدليل على ذلك : ماجربه الإنسان : أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء فى الآفاق ، وإذا غابت أظلم الليل ، وأنه إذا بعدت الشمس عن الرؤوس جاء البرد وسقط ورق الأشجار وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها ، وإذا جاء الحر أورقت الأشجار وأزهرت ولا شك أن هذه أمور العلم بها يشترك فيه جميع الناس .

هذه القضايا مجربات عاديات ، قد تكون من فعل الإنسان ، ومن فعل غيره " وقد يعلم الإنسان من فعل غيره ما يحصل له به العلم التجريبى وإن لم يكن له قدره

١) الرد ص ٢٥٢ ، د.عزمى إسلام : السابق ص ٤٣ .

٢) فى الفصل الثالث سنتناول بالتفصيل : المجربات و الحسيات و المتواترات و موقف كل من المناطقة و ابن تيمية منها .

على فعل الغير .

أما السبب المقتضى للعلم بالمجربات – فى رأى ابن تيميه – هو " تكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر ، إما مطلقاً وإما بالشعور المناسب .

غير أن المناطقة اعتبروا المعرفة الآتية عن طريق التواتر والتجربة معرفة ذاتية ، شخصية أى مما " يختص به من حصل له ذلك ، فلا يصلح أن يحتج به على غيره " (١) أما رد ابن تيميه وتفنيده لمثل هذا الموقف فسنتناوله بالتفصيل فى الجانب الإنشائى عنده .

٥) فى الفصل الثالث سيتناول بالتفصيل : المجربات والحسيات والمتواترات وموقف كلاً من المناطقة وابن تيميه منها .

وإن كان لا يفوتنا أن ننوه إلى أن ابن تيميه كان أسبق من المحثين فى التركيز على التجربة وجاء بعده من أكمل الحلقة مثل "بيكون " و" هيوم " و" مل " و" ديوى "يشير جون ديوى إلى القضايا الجزئية – او كما يسميها قضايا الإدراك الحسى ، ودورها فى تحصيل المعرفة – فيقول : " ...ومن ثم كانت أمثال هذه القضايا هى اتى تمثل أول مراحل تحديد المشكلة لأنها تزودنا بمعلوم أولى ، إذا ما أضفناه إلى غيره من المعطيات ، فقد يدلنا على نوع المشكلة التى يقيمها الموقف ، الذى نحن إزاءه ، وبهذا فهو يزودنا بشاهد من الشواهد التى تشير إلى حل مقترح لها ، كما يكون أداة لاختبار ذلك الحل " (٢) .

١) جون ديوى : المصدر السابق ص ٤٦٨ ، ٤٦٩ .

٢) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية .الكتابالثالث . الفلسفة الحديثة . ترجمة د.محمد فتحى الشنيطى ص١٧٩الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧م.

بل نجد (جون إستيوارت مل) – من قبل ديوى – يقوض القضية الأساسية لمنطق القياسى ، فقد إتخذ " موقفاً إسمياً متطرفاً – فيما يقول رسل فى موضوع الكليات ، فجميع الأشياء التى توجد هى جزيئات ، ولكننا نستطيع أن نصوغ أفكاراًعامة مثل (إنسان) فعموميتها تتألف فقط فى كونها تنطبق أو يمكن أن تنطبق على تنوع من الأشياء الجزئية ، وفى وجودهاالخاص بها ، مثل الأفكار فى الذهن ، هى بالضبط جزئية شأن كل شيئ آخر يوجد (١).

١) ابن تيميه : الرد ص ٩٥ ، ٩٨ .

نقد الحد الأوسط
فى ضوء نسبية البديهى والنظرى من التصديقات

يمهد ابن تيمية لنقده للحد الأوسط فى القياس الأوسطى بالكلام عن البديهى والنظرى فى التصديقات ، حيث رأى أن الفرق بينهما أمر نسبى محض .

ثم يشرح لك بما يعترف به المناطقة من أن التصديقات منها ما هو بديهى ، ومنها ما هو نظرى ، وأنه يمتنع أن تكون كلها نظرية لافتقار لانظرى إلى البديهى (١) .

والفرق بينهما على حسب النسبة والإضافة بمعنى أن ما قد يكون بديهياً عند إنسان يكون نظرياًعند غيره ، والعكس أيضاً ، وبمقتضى ذلك يرى أن " البديهى من التصديقات ما يكفى تصور طرفيه – موضوعه ومحموله – فىحصول تصديقه، فلا يتوقف على وسط يكون بينهما – وهو الدليل الذى هو الحد الأوسط – سواء كان تصور الطرفين بديهياً أو لم يكن (٢).

وتقرير ما ذهب إليه ابن تيميه أن " الناس يتفاوتون فى قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم فى قوى الأبدان (٣) أى أنبعضهم يستطيع تصور الطرفين – الموضوع

١) وأيضاً انظر : النجاة ص ٣ لابن سينا ، ود. النشار : المنطق الصورى ص ٦٧، ٦٨ .

٢) ابن تيميه : الرد ص ٨٨ ، ٨٩ .

٣) الرد ص ٨٩ .

والمحمول – تصوراً تاماً بحيث يتبين لغيره الذى لم يتصور الطرفين التصور التام .

يفهم من هذا أن بعض الناس يستطيع الوصول إلى التصورات الصحيحة دون الحاجة إلى الوسط أو الحد الأوسط ، ويفهم أيضاً من قول ابن تيميه بتفاوت الناس فى القوى الذهنية أن الإستغناء عن الحد الأوسط ليس مطلقاً فقد يستغنى عنه البعض ويفتقر إليه البعض الآخر .

غير ان المناطقة يرون ـ بحق ـ ان من البديعيات ما هو مطلق و لا يمكن ان يكون نسبياً ، يقول الفارابى " فى المعقولات اشياء لا يمكن ان يكون العقل غلط فيها و هى التى يجد الانسان نفسه كأنها فطرت على معرفتها ، مثل ان الكل اعظم من الجزء ، وان كل ثلاثة فهو عدد فرد " و لكنهم يقرون من الاشياء ما تتفاوت قوى الناس فى ادراكها :" و اشياء اخرى يمكن ان يغلط فيها ، و يعدل عن الحق الى ما ليس بحق ، و هى التى شأنها ان تدرك بتأمل و فكر و عن قياس و استدلال " (١) .

و يبين ذلك لغيره بأدلة هو غنى عنها ، و تكون هذه ادلة حداً اوسط عند المخاطب و ليست كذلك عند المستدل .

---

١) الفارابى : احصاء العلوم . تحقيق د.عثمان امين ص ١١،١٢ القاهرة ١٩٣١م.

نقد اشتراط مقدمتين فى القياس :

تعرضنا ـ فيما سبق ـ لتعريف المناطقة للقياس بانه " قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر " و اللازم هوالنتيجة .

و يرد ابن تيمية من عدة وجوه :

اولاً : و هذا التعريف ليس فيه ما يوجب الاقتصار على مقدمتين فقط ، لأنهم " اذا كانوا قد جعلوا القياس مؤلفا من اقوال ، و هى القضايا لم يجب ان يراد بذلك (قولان فقط) لأن لفظ الجمع اما ان يكون متناولاً لاثنين فصاعداً كقوله تعالى " فإن كان له إخوة فلإمه السدس "(١) و اما ان يراد به الثلاثة فصاعداً و هو الاصل عند الجمهور .

ولكن قد يراد به جنس العدد فيتناول الاثنين فصاعداً ، و لا يكون الجمع مختصاً باثنين فاذا قالوا : هو مؤلف من اقوال ، ان ارادوا جنس العدد كان المعنى : من اثنين فصاعداً . فيجوز ان يكون مؤلفاً من ثلاث مقدمات و اربع مقدمات فلا يختص بالاثنين . و ان ارادوا الجمع الحقيقى لم يكن مؤلفا الا من ثلاثة فصاعداً، و هم قطعا ما ارادوا هذا فلم يبق الا الاول " (٢)

و هذا الوجه مبنى عند ابن تيمية على مفهوم لفظة الجمع " أقوال " من جهة اللغة العربية .

ثانياً : و حتى لو سلمنا باثنين ، فماذا تريدون بقولكم ليس المطلوب اكثر من جزءين ؟

---

١) سورة النساء ، آية ١١ .

٢) ابن تيميه : الرد ص ١٧٠ ، ١٧١ ، د. عزمى اسلام : دراسات فى المنطق ص ٣٤ .

يقول ابن تيمية :" ان اردتم ليس له الا اسمان مفردان ،فليس الامر كذلك بل دق يكون التعبير عنه بأسماء متعددة مثل ، من شك فى النبيذ ، هل هو حرام بالنص ، ام ليس حراما ، لا بنص و لا بقياس ؟ فاذا قال المجيب : النبيذ حرام بالنص ، كان المطلوب ثلاثة اجزاء . فاذا قال هل الانسان جسم حساس ، نام ، متحرك بالارادة ، ناطق ، أم لا ؟ فالمطلوب هنا له ستة اجزاء "(١)

ثالثاً: و ان اردتم بالاثنين جملتين رد ابن تيمية مستنداً الى الآيات القرآنية ليثبت بها وجهة نظره فيقول :" و فى الجملة فالموضوع و المحمول ، الذى هو مبتدأ و خبر ، و هو جملة خبرية ، قدتكون جملة مركبة من لفظين ، و قد تكون من الفاظ متعددة اذا كان مضمونها مقيداً بقيود كثيرة مثل قوله تعالى "والسابقون الاولون من المهاجرين و الانصار و الذين اتبعوهم باحسان رضى ا لله عنهم و رضوا عنه "(٢) ، و قوله " ان الذين آمنوا و الذين هاجروا و جاهدوا فى سبيل ا لله أولئك يرجون رحمة ا لله "(٣) و قوله " و الذين آمنوا من بعد و هاجروا و جاهدوا معكم فأولئك منكم "(٤) . و امثال ذلك من القيود التى يسميها النحاة الصفات و العطف ، و الاحوال ، و ظرف المكان ، و ظرف الزمان ، و نحو ذلك . فاذا كانت القضية مقيدة بقيود كثيرة لم تكن مؤلفة من لفظين بل من الفاظ متعددة و معان

---

١)ابن تيمية : الرد ص ١٧٣ .

٢) سورة التوبة ، آية ١٠٠ .

٣) سورة البقرة ، آية ٢١٨ .

٤)سورة الانفال ، آية ٧٥ .

متعددة "(١) و قد بنى هذا الرد ايضاً على اللغة .

رابعاً : و فى هذا الوجه يركز ابن تيمية على مطلوب القياس ، و تمايز اللغات فيه ، مؤكداً بداية على ان المعانى المنطقية مرتبطة باللغة المفكر بها (٢) ، و ان المنطق الارسطى صيغة منظمة للغة الحياة اليونانية ، و يرى ايضاًان ارسطو فكر فى نسق لغوى معين ووضع مفاهيم و معانى منها ما قد ينطبق على انساق لغوية اخرى ، و منها مالا ينطبق ، و على ذلك فلا غرابة ان وجدنا ابن تيمية يستند فى نقده لقولهم السابق " ليس المطلوب اكثر من جزئين " على خصائص اللغة العربية و مخالفتها لخصائص اللغة اليونانية (٣) و على هذا لا ينبغى تطبيق منطق الثانية على منطق الاولى .

خامساً : يبرز ابن تيمية ملحظا جيدا فى نقده لشرط المقدمتين و يستند فيه على الاختلاف و التباين بين افهام الناس و اذهانهم " فمن الناس من لا يحتاج إلا الى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك ، و منهم من لا يحتاج فى علمه بذلك الى الاستدلال ، بل قد يعلمه بالضرورة ، و منهم من يحتاج الى مقدمتين ، و منهم من يحتاج الى ثلاثة .."(٤) فمن اراد ان يعرف ان هذا المسكر المعين محرم ، فإن كان يعرف : ان كل مسكر محرم فإنه لا يحتاج الا الى مقدمة واحدة . فطالما ان كل مسكر محرم فهذا المسكر المعين محرم .

---

١) ابن تيميه : السابق ص ١٧٤ .

٢) انظر المدخل ص .

٣) د . النشار : المنطق الصورى ص ٥٢ .

٤) الرد ص ١٦٨ .

و على هذا المثال يقاس " سائر ما يقع الشك فى اندراجه تحت قضية كلية من الانواع و الاعيان ، مع العلم بحكم تلك القضية ، كتنازع الناس فى النرد و الشطرنج هل هما من الميسر اما لا ؟ و تنازعهم فى النبيذ المتنازع فيه هل هو من المحرم ام لا ؟ و تنازعهم فى الحلف بالنذر و الطلاق و العتاق هل هو داخل فى قوله تعالى " قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم "(١)،(٢) ام لا ؟ و تنازعهم فى قوله تعالى " أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح "(٣) هل هو الزوج او الولى المستقل ؟ و امثال ذلك .

و قد سبق لصاحب نقد النثر القول :" و ليس يجب القياس الا عن قول يتقدم ، فيكون القياس نتيجة ذلك كقولنا : اذا كان الحى حساساً متحركاً ، فالإنسان حى .و ربما كان ذلك فى اللسان العربى مقدمة او مقدمتين او اكثر على قدر ما يتجه من افهام المخاطب "(٤) .

سادساً : و يهدم ابن تيمية قضية الاحتياج الى مقدمتين اثنتين معاً ، بل ربما تحتاج الى واحدة فقط ، و ذلك حينما يسوق قول النوبختى من ان قوماً من متكلمى اهل الاسلام قد اعترضوا على اوضاع المنطق هذه و قالوا : اما قول

---

١) سورة التحريم : آية ٢ .

٢) ابن تيمية : السابق

٣) سورة البقرة : آية ٢٣٧ .

٤) ابن قدامة : نقد النثر ص١ طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ ـــ ١٩٠٠ م ، د.النشار :مناهج البحث ص١٨٨ دار المعارف بمصر .

صاحب المنطق :"ان القياس لا ينبى من مقدمة واحدة " فغلط ، لأن القائل اذا اراد مثلاً ان يدل على ان (الانسان جوهر) ، فقال : استدل على نفس الشئ المطلوب من غير تقديم المقدمتين بأن اقول : " ان الدليل على ان الانسان جوهر انه يقبل المتضادات فى ازمان مختلفة " و ليس يحتاج الى مقدمة ثانية ، هو قول القائل :"ان كل قابل للمتضادات فى ازمان مختلفة جوهر " و ذلك لدخول تلك المقدمة فى السابقة التى منطوقها " انه يقبل المتضادات فىازمان مختلفة " فالثانية خاصة تدخل فى الاولى العامة ، و معلوم انه اذا ذكر العام يدخل الخاص فيه فلا حاجة لنا به . قلنا لسنا نجد مقدمتين كليتين يستدل بهما على صحة نتيجة ، لأن القائل اذا قال:"الجوهرلكل حى " و "الحياة لكل انسان " .

فسواء فى العقول قول القائل :" الجوهر لكل حى " و قوله " لكل انسان " .

ثم يستطرد ابن تيمية ، فيقول اذا قلنا :" كل انسان حى،و كل حى جوهر " كما يقولون :" كل انسان حيوان ، و كل حيوان جوهر او جسم " فسواء فى العقول علمنا بأن " كل انسان جوهر او جسم " فمن علم ان :" كل حيوان جوهر " فقد علم ايضاً ان " كل انسان جوهر "(١) .

سابعاً : و يصعد ابن تيمية فى نقده الى امكانية الاستغناء عن المقدمتين و ذلك انه قد يستدل الانسان اذا شاهد الاثر على ان له مؤثراً و التابة على ان لها كاتباً من غير ان يحتاج فى استدلاله على صحة ذلك الى المقدمتين ، و يتبين من كلام النوبختى ان المقدمتين ان كانتا بديهيتين فإحداهما تكفى عن الاخرى ، و ان كانت احداهما بديهية و الاخرى نظرية احتاجت النظرية الى بيان ينتج عنه اكثر من مقدمتين بأن

---

١) ابن تيميه : الرد ص ٢٣٧، ٢٣٨ .

يكون ثلاثة او اربعة ، و ان كانتا نظريتين لزم لكل منهما بيان ، فتريد المقدمتان ايضاً الى اربعة او خمسة .

و بعد ان يفرغ ابن تيمية من نقده للمقدمتين ، وعدم لزوم ذلك طبقاً للوجوه النقدية التى ذكرها ينتهى الى انه ينبغى على المناطقة الاعتراف بان الذى لابد منه هو مقدمة واحدة و ما زاد عليها فإنما هو لبيانها ، و قد يحتاج اليه اولاً و هذا اقرب الى المعقول (١) .

و اذا هدم المقدمتين انهدم القياس باشكاله لأنه يقوم على التسليم بوجودهما فى اوضاع مختلفة بالنسبة للحد الاوسط و للايجاب و السلب ، و لنقيض كل منهما او العكس المستوى ، او عكس النقيض ، مما هو معروف من شروط انتاج القياس .

و من الجدير بالذكر ان ابن تيمية قد سبق بهذا النقد كثيراً من المعاصرين ، و اخص منهم بالذكر " برادلى " الذى ذهب فى الجزء الاول من كتابه "مبادئ المنطق " الى ان القياس الارسطى يتكون من مقدمتين فقط ، فى حين اننا نستطيع الاستنتاج من اكثر من مقدمتين و من ثم فإن الاقتصار فى القياس على مقدمتين خرافة ينبغى التخلص منها .(٢)

كما يلخص الدكتور عبد الفتاح الديدى موقف " جون استيوارت مل " من شرط المناطقة للمقدمتين بقوله :" و اذا كان ثمة حقائق يحتاج اثباتها الى مقدمتين ، فهناك حقائق اخرى يتم انشاؤها ببساطة اكبر او بتعقيد اشد ، و ينطبق هذا ايضاً على تأكيداتنا

---

١) ابن تيمية : الرد ص ١٨٨ ، جهد القريحة ص ٢١٩.

٢) د. زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ج١ ص٢٥٠ ، د. عزمى اسلام : السابق ص ٣٨ .

الأولية التى نستدل عليها تلقائياً دون الرجوع الى وسيط و على نتائجنا التى نسجلها من نسق ذى علاقات متنوعة (١).

و يوجه "جون ديوى" عدة انتقادات الى النظرية التقليدية لأنها تجعل القياس و الصورة الاستنباطية شيئاً واحداً ، فهى لهذا :"

١- لا تفسح مجالاً لأية قضية وجودية .

٢ - تعتصم بالفكرة القائلة انه لا يجوز ان يكون هنالك اكثر من مقدمتين فى سلسلة القضايا التى ننتقل فيها بالفكر الاستنباطى ، و هى فكرة تنفيها كل صور التدليل الرياضى "(٢)

---

١) د. عبد الفتاح الديدى : النفسانية المنطقية عند جون استيوارت مل ص ١٥٥ .

٢) جون ديوى : المنطق ، نظرية البحث ص ٥١٥ .

القياس المنطقى (الارسطى) تحصيل حاصل :(١)

يعترف ابن تيمية ان كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة امر صحيح فى نفسه ، و لكن تلك الفائدة تحصيل حاصل لأن ما يلزم عن مقدمات القياس لا يكون شيئاً اخر غير تلك المقدمات و انما هو متضمن فيها ، هذا من جهة و من جهة اخرى فقد بين نظار المسلمين فى كلامهم ان ما ذكره المناطقة من صور القياس و مواده ـ مع كثرة التعب العظيم ـ ليس فيه فائدة علمية ، بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقى يمكن علمه بدون قياسهم المنطقى ، وما لا يمكن علمه بدون قياسهم ، لا يمكن علمه بقياسهم ، فلم يكن فى قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذى لا يعلم بدونه ، و لا حاجة به الى ما يمكن العلم به بدونه ، فصار عديم التأثير فى العلم وجوداً و عدماً (٢).

القياس اذن على صحته لا يستفاد به علم ، فليس به علم بالمجهول ، و لا علم بالمعلوم على الحقيقة ، و فى نفس المعنى يقول الدكتور حسن حنفى :" ظل المنطق صورياً خالصاً لم يتعد كونه ارهاصات من التفكير الذاتى لإقامة علم مثالى فضلاً عن انه لم يتعد كونه منطقاً للاتساق و عدم التناقض دون ان صبح منطقاً للحقيقة "(٣).

---

١) يقوم هذا الاعتراض على اساس ان المقدمة الكبرى فى القياس متوقفة على النتيجة باعتبار النتيجة جزئية من جزئياتها ، بمعنى ان كبرى القياس متوقفة على النتيجة و النتيجة متوقفة على كبرى القياس ، و هذا دور ، و الدور باطل .

٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٤٨ .

٣) د. حسن حنفى : مقدمة فى علم الاستغراب ص ١٢٣ ، الدار الفنية بمصر ١٤١١ هـ ١٩٩١.

و مع ان الدكتور زكى نجيب محمود يعترف بان ارسطو بنى الاستدلال القياسى بناءاً صحيحا على اساس فلسفته الوجودية التى كانت تجمد الانواع ، الا انه يرى ان هذا النوع من القياس لا يفيد فى تقدم العلم او تحصيله شيئاً فيقول :" كنا اذا وصفنا ماهية نوع ما فى المقدمة الكبرى ، ثم ذكرنا فى المقدمة الصغرى نوعاً يندرج تحت النوع الاول جاءت النتيجة بان النوع المشمول يشترك مع النوع الشامل فى جوهره ، لكن مثل هذا الموقف لا يصدق على حالة العلم فى صورته الراهنة "(١) ولا يقتصر ابن تيمية على القول بان المنطق لا يفيد العلم بل يتهمه بعرقلة الحصول على العلم وتحصيل المعرفة ، فاذا كان المطلوب من الادلة و البراهين بيان العلم و بيان الطرق المؤدية اليه ، فإن المنطق الارسطى واقيسته و براهينه لا تفيد هذا المطلوب بل قد يكون من الاسباب المعرقة لما فيه من كثرة تعب الذهن نتيجة السير الطويل مع قواعد المنطق و دروبه بعكس

الطرق العلمية المتبعة فانها سهلة ميسرة و قريبة المأخذ ، مثال ذلك : من يريد الذهاب إلى مكة أو غيرها ، فإذا سلك الطريق المستقيم المعروف وصل فى مدة قريبة بسعى معتدل " وإذا قيض له من يسلك به التعاسيف – أى الأخذ على غير طريق بحيث يدور به طرقا دائرة ويسلك به مسالك منحرفة – فإنه يتعب تعباً كثيراً حتى يصل إلى الطريق إن وصل ، وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب "(٢) ، وقد يعجز بسبب ما يحدث له من التعب والأعياء فلا هو نال مطلوبه ، ولا هو استراح ، وهكذا هؤلاء المناطقة .

وعلى هذا النحو هاجم " بيردى لارمي " المنطق الأرسطى فهو يرى أن : (المنطق

---

١) د. زكى نجيب محمود : مقدمة كتاب المنطق لديوى ص٣٦

٢) الرد ص ٢٤٨

فن عملى يزاول بالطبع وأن القواعد عقيمة مرهقة للعقل) ويرى الأستاذ يوسف كرم أن فكرة هذا النقد الأخير قديمة ترجع إلى نفر من الرواقيين والأفلاطونيين إحتجاجاً منهم على الإغراق فى التمرينات المنطقية ، وقد عرضها أفلوطين فى الرسالة الثالثة من التساعية الأولى حيث يعارض المنطق بالجدل (١).

ولكن إذا كان القياس المنطقى تحصيل حاصل ومجهد ومتعب للذهن دون أن يؤدى إلى علم أو معرفة فأى الطرق يراها ابن تيميه يراها موصلة إلى العلم والمعرفة ؟

أجاب ابن تيميه بأن ذلك يتحقق من خلال الطرق الفطرية .

---

١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٧

بين الطرق الفطرية والطرق المنطقية الصناعية

كان من الضرورى وقد هدم ابن تيميه المنطق بتصوراته وأقيسته بل واتهمه بعرقلة الوصول إلى العلم أن ينوه إلى البديل والأصيل .

لذا قابل ابن تيميه بين الطرق الفطرية الموصلة إلى العلم – فى نظره – وبين الطرق المنطقية الصناعية

ليبين أن الطرق الفطرية هى أقرب الطرق وأسهلها وصولاً إلى العلم ، وأن غير هذه الطرق تعذيب للنفس بلا فائدة ، ثم يسوق مثالاً يوضح ما يريد فيقول :–

(لو قيل لرجل اقسم هذه الدراهم بين هؤلاء النفر بالسوية فإن هذا ممكن بلا كلفة ، فلو قال له قائل : اصبر فإنه لا يمكنك القسمة حتى تعرف حدها وتميز بينها وبين الضرب فإن القسمة عكس الضرب ، إذا الضرب هو تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر والقسمة توزيع آحاد أحد العددين على آحادالعدد الآخر ، هذا فى الأعداد الصحيحة أما فى الكسور فالضرب تصغير والقسمة تكبير) (١) .

ثم يستطرد ابن تيميه قائلاً : (ومن المعلوم أن من كان معه مال يريد أن يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية فإذا ألزم نفسه أنه لا يقسم حتى يتصور هذا كله كان هذا تعذيباً له بلا فائدة وقد لا يفهم هذا الكلام وقد يعرض له فيه إشكالات ومن الأفضل أن يكون الدليل (٢) الموصل إلى العلم وبيانه مستقيماً واضحاًلا إلتواء فيه ، وكذلك إذا أردنا أن

---

١) الرد ص ٢٤٩.

٢) يعرف ابن تيميه الدليل بأنه : " ما يكون النظر صحيح فيه موصلاً إلى علم أو ظن " وهو بذلك يخالف بعض المتكلمين من المعتزلة الذين رأوا أن الدليل لابد موصلاً إلى العلم لذلك يبين

ندلل على أمر معين هو نظرى فإن هذا الدليل لا يشترط فيه ما اشترطه المناطقة

من مقدمتهم كما سبق بيانه ، وإنما قد يكون الدليل مكوناً من مقدمة واحدة متى علمت علم المطلوب ، وقد يحتاج المستدل إلى مقر متين ، وقد يحتاج إلى ثلاث مقدمات ، وأربع وخمس ، واكثر ، وليس للذلك حد مقدر يتساوى فيه جميع الناس فى جميع المطالب ، بل ذلك بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب، والدليل ، وكل هذا سبق بيانه .

ويخلص ابن تيميه من تحليله للقياس ومما يتركب منه إلى أنه لا يؤدى بالباحث إلى كشف معرفة جديدة ، لأن نتائج القياس متضمنه فى مقدماته ، فهو تحصيل حاصل ، فالنتيجة صيغة جديدة ، لما سبقت معرفته ، من هنا كان إتهام القياس الصورى بالعقم والإجداب ، ولا شك أنه يفسر لنا ما نعلمه ، ولايكشف لنا عما نجهله على حد تعبير ديكارت (١) وهو نفسه ما إنتهى إليه جون استيورات مل فى تحليل بارع إلأى إعتبار المنطق الأرسططاليسى وخاصة فى صورته القياسية ، منطقاً لا موضوع له وأن فى قياسه لشهور ، مصادرة على المطلوب تجعله قياساً غير مشروع ، أو عملية عقلية عقيمة (٢) وهو – أيضاً – ما توصل إليه فيلسوف عربى معاصر ونعنى به الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود ، حيث يقول : " تتألف المعرفة – فى صورها

﴿تكملة﴾ ابن تيميه المقصود من تعريفه للدليل فيقول : المقصود أن كل ما كان دليلاً عليه وبرهاناً له ...فابذأ الدليل ملزوم للدليل عليه ، والمدلول لازم للدليل .(انظر الرد ص ٢٥٠)

١) ٢د. توفيق الطويل : جون استيورات مل (سلسلة نوابغ الفكر الغربى) ص ١٣٢ دار المعارف بمصر .

٢) د. النشار : المنطق الصورى ص ٢٠ .

المنطقية – من التصنيف والتعريف ، فإذا صنعنا الكائنات القائمة فى الطبيعة أنواعاً ، ثم عرفنا كل نوع بماهيته ، كملت المعرفة بالكون ، ومن ثم فليس هناك مجال لمنطق يعنى باختراع جديد ، إذ أن حقائق الأنواع كلها قائمة فى نسق كامل مغلق ، وكل ما نستطيعه هو أن نكشف عما هنالك ، وهذه مهمة التعلم فما التعلم إلا أن يظفر المتعلم بما هو معلوم من قبل ... فمهمة الباحث هى أن يطوى الأفراد الجزئية تحت النوع الذي يتمثل فيها بماهيته ، ثم يحاول أن يحدد تلك الماهية تحديداً عقلياً ، وهكذا لم يكن لاختراع الجديد مكان ، ما دام الأمر كله مقصوراً على وقوع الإنسان على شيئ كان موجوداً بالفعل (١) .

وفى موضع آخر ينتهى " جوت استيورات مل " إلى أن البرهان ليس له إلا مصدر واحد وهو الحالات الجزئية المنوعة التى شاهدناها ثم لخصناها فى المقدمة العامة (٢) أى المقدمة الكبرى .

---

١) د. زكى نجيب محمود : مقدمة كتاب " المنطق ، نظرية البحث لجون ديوى ص ٢٤ " .

٢) جون ديوى : المصدر السابق ص ٥١٧ .

المبحث الثانى

﴿المقام الإيجابى فى الأقيسة والتصديقات﴾

نقد قولهم : (إن القياس يفيد العلم بالتصديقات)

تمهيد :

قلنا فى التقديم أننا لن نلتزم ترتيب ابن تيميه لموضوعات كتاب (الرد) لذلك سيقوم تناولنا لهذا المقام على الإنتقاء و الإختصار وذلك لأن معظم الموضوعات التى استدرك فيها ابن تيميه على المناطقة تناولها بالمناقشة والتفنيد فى المقام السلبى – المبحث الأول – لذلك سنشير إليها مجرد إشارات أما ما لم يتناوله نحن قبل فسنوليه عناية خاصة لأنع يعتبر هذا المقام أدق المقامات .

وبالطبع انتهى فى المقام السابق إلى هدم ضرورة المقدمتان ، وإلى أن النتيجة وإن كانت توخذ من مقدمتين لكنها تأتى بعد جهد ولأى ، ودروب ذهنية مرهقة وبعد الإعداد الطويل للأقيسة بغية استخراج النتيجة نجدها متضمنة فى المقدميتن ، ثم أنه يمكننا الحصول على النتيجة بطرق فطرية واستدلالية لا تخضع للقواعد المنطقية ألتى رسمها أرسطو ، تلك الطرق قد تختصر إلى مقدمة أو تزيد حسب حال المخاطب وقدرة المستقبل

كل ذلك فصله ابن تيميه فى فقد المقام السلبى وعرضنا له فى المقام السابق ، وسوف نقف مع ابن تيميه فى نقده المقام الإيجابى عبر هذا المبحث عدة مواقف .

الموقف الأول:

القياس لا يفيد إلا العلم بأمور كلية :

سبق لنا بيان برهنة ابن تيميه على أن العلم الذى نصل إليه عن طريق القياس المنطقى إنما هو علم بأمور كلية ، وأن هذه الكليات إنما هة كليات مقدرة فى الأذهان لا وجود لها فى الواقع المعين .

وهو هنا يبين أن العلم بهذه الكليات لا يفيد العلم بشيئ معين من الموجودات لأن " تلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من قياسهم ، فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزئياتها ممكن بدون قياسهم الشمولى ، وربما كان أيسر فإن العلم بالمعينات قد يكون أبين من العلم بالكليات" (١) .

معنى هذا – وكما سبق بيانه– أن العلم بالجزئى ، المعين ، المشخص ، هو العلم الحقيقى ، أما العلم بالكليات الذهنية المقدرة فلا يؤدى إلى علم بموجود أصلاً ، وابن تيميه بذلك يشير إلى أهمية قياس التمثيل – والذى سنعرض له فى الفصل الثالث– فى تحصيل المعارف .

الموقف الثانى :

الحقيقة المعتبرة فى كل دليل هى اللزوم :

وهذه النقطة تدور حول صحة الدليل ومعرفة ما إذا كان مستلزماً للمدلول أولاً ، يقول ابن تيميه :

"إن الحقيقة المعتبرة فى كل برهان ودليل فى العالم هى اللزوم ، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم ، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ "(٢) وهذا الكلام لا يصح إلا على معنى الترابط وتصور صلة بين شيئين سواء فهم معنى التلازم أم لا .

---

١) ابن تيميه: الرد ص ٢٥١ – ٢٥٢ – ٢٩٣

٢) الرد ص٢٥٢

ثم يتسائل ابن تيميه : هل القياس يعرف به صحيح الأدلة من فاسدها ؟ وإذا كان المناطقة قد اهتموا بصورة القياس فما موقع مادة اتلقياس لعى خريطة اهتماماتهم ؟

وأجاب ابن تيميه إلى أن : " قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته ، وأما كون الدليل المعين مستلزماً لمدلوله فهذا ليس فى قياسهم ما يتعرض له بنفى ولا إثبات .

وهو بذلك يريد التأكيد على ضرورة الإهتمام بمادة القياس ، أى الإهتمام بصحة الدليل وما إذا كان مستلزماً لمدلوله لأن المطلوب هو العلم والطريق الموصل إليه هو الدليل ، فمن عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه ، سواء نظمه على صورة قياس أم لم ينظمه ، ومن لم يعرف دليله لم ينفعه القياس المنطقى فى شيئ ، ومعرفة الدليل تعنى فى المقام الأول معرفة اللزوم ، وإذا لزم الإهتمام بمادة القياس فما هى تلك المادة ؟ وهل المادة شيئ غير اللزوم ؟ وكيف نعرف الدليل المعتبر من غيره ؟ أجاب ابن تيميه بأن :

" الحقيقة المعتبرة فى كل برهان ودليل فى العالم هو (اللزوم) فمن عرف أن هذا لازم هذا استدل بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ، ولا تصور معنى هذا اللفظ ... مثال ذلك : أن كل من يعرف أن كل ما فى الوجود هو آية لله فهو مفتقر إليه محتاج إليه ، لابد له منه ، فيلزم من وجوده وجود الصانع ، وكما يعلم أن المحدث لابد له من محدث كما فى قوله تعالى ﴿ أم خلقوا من غير شيئ أم هم الخالقون ﴾ (١) .

وما قاله ابن تيميه استدلال بالملزوم على اللازم توصل به الإنسان إلى علاقة بينهما هى علاقة الإستلزام ، دون أن يضع هذا الدليل فى صورة قياس أرسطى ، ولا أن

---

١) الطور : ص ٣٥ .

يلتزم مقدمتين يستنتج منهما بنتيجة (١) .

الموقف الثالث :

توقف صحة القياس على المادة :

لما بين ابن تيميه ان اللزوم هو الجانب أهام في عمليات الاستدلال كلها، وانها هي التي تشكل مادة القياس الصحيحه عرج مرة ثانيه على قياس المناطقة واشكاله ، فراى ان مادة القياس اذا كانت معلومة فلا شك انه يفيد اليقين حتى وهو على الصوره التي يرتضيها المناطقة وليست افادته اليقين راجعة الى الشكل او المقدمتين المبنى عليهما ولكن ترجع الفائدة الى صحة التلازم وسلامة المادة فاذا قلنا :

كل أ = ب

كل ب = ج

وكانت المقدمتان معلومتان فلا شك ان هذا التأليف يفيد العلم بأن :

كل أ = ج وهذا لا نزاع فيه لتحقق التلازم .

معنى كلام ابن تيميه ان صحة صورة القياس امر يمكن ان نسلم به بشرط سلامة مادته وظهور التلازم فيها سواء أكان القياس إقترانيا وهو قياس التداخل أو القياس الاستثنائى المؤلف من الشرطيات المتصلة الذى هو التلازم والتقسيم .

وطبقا للشرط الذى وضعه فإنه يوافق على ان الشكل الاول من القياس يفيد النتائج الاربعة التي هي :

---

١) د. النشار : مناهج ......ص ١٩٨ .

الموجبة والسالبة والجزئية والكلية وأن الشكل الثانى يفيد : السالبة والكلية والجزئية وأن الثالث يفيد : الجزئية سالبة كانت أو موجبة ما دام التلازم قائما والجدل اسفل (١) يوضح هذا .

يفهم مما سبق ان التلازم عند نظار المسلمين امثال ابى بكر البا قلانى –يقابل الشرطى المتصل عند المناطقة والتقسيم عندهم يقابل الشرطى المنفصل عند المناطقة .

الموقف الرابع :

التلازم والتقسيم عند ابن تيميه :

بعد موافقته على الصورة بشرط سلامة المادة وما تبع ذلك من الموافقة على انتاج الاشكال الاربعة فى الحملى وانتاج الشرطى بقسيمه : المتصل والمنفصل اسطرد

---

١)

القياس

الاقترانى(و هو قياس التداخل) — الاستثنائى

وهو مؤلف من القضايا الحملية — التلازم (شرطى متصل) — التقسيم (شرطى منفصل)

الشكل: الاول — الثانى — الثالث

الشكل: الاول	الثانى	الثالث	التلازم (شرطى متصل)	التقسيم (شرطى منفصل)
يفيد : ك م	ك س	ج م	مثال: اذا كان الانسان سليما من الامراض	اما ان يكون العدد
ك س	ج س	ج س	فالطعام بلا اسراف لا يضره.	زوجاً او فرداً.
ج م			لكنه سليم من الامراض	و لكنه زوج
ج س			اذن الطعام بلا اسراف لا يضره.	اذن فهو ليس فرداً

ابن تيميه مبينا مفهوم التلازم والتقسيم عند المسلمين وعلاقة ذلك بالمفاهيم المنطقية وكأنه قد احس أنه قد وفى الحملى حقه فى الرد والدحض فانصرف الى الشرطى لينال حقه هو الاخر فى بيان ما يستحق البيان ورد ما يجب رده وقد ركز على كل من خصيصة الشرطى المتصل وهى التلازم وسمة المنفصل وهى التقسيم ، فأخذ يبين :

أ–التلازم الذى يوجد فى الشرطى المتصل عند المناطقة (١)

ومفهومه : إستثناء عين المقدم ينتج عين التالى وإستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم وكما هو واضح من الجدول السابق وهو كذلك عند نظار المسلمين إذ "وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم وإنتفاء اللازم يقتضى إنتفاء الملزوم "ومعناه أن كل ما يستدل نه على غيره فانه مستلزم له ، فيلزم من تحقيق الملزوم الذى هو الدليل تحقق اللازم الذى هو المطلوب المدلول عليه ويلزم من إنتفاء اللازم الذى هو المدلول عليه إنتفاء الملزوم الذى هو الدليل "(٢)

و النص السابق يوضح أن هناك حالتين ينتج فيهما التلازم فيما يسمى بالشرطى المتصل ، وفى الحالتين يلزم من اثبات المقدم إثبات التالى ويلزم من رفع التالى رفع

---

(١)وهو ما تركب من شرطية متصلة ،واستثنائية مثل :

إذا كان هناك إله فينبغى أن نحبه. ولكن هناك إله إذا ينبغى أن نحبه .ومثاله فى القران الكريم " لو كان فيهما ألهة إلا ا لله لفسدتا " وصورته القياسية هى : لو كان للسموات و الارض ألهة إلا ا لله لفسدتا ولكنهما لم تفسدا إذا ليس لهما ألهة غلا ا لله .

(٢)الرد ص (٢٩٤) .

المقدم (٣) ونوضح ذلك بامثلة:

المثال الاول :

١ـ إذا كان الامن مضطربا فى الامة كان الانتاج غير مزدهر.

لكن الامن مضطرب فى الامة.

إذا الانتاج غير مزدهر .

٢ ـ لو كان هذا إنسان لكان حيوانا.

لكنه إنسان .

إذا فهو حيوان .

لزم إذن من اثبات المقدم اثبات التالى ، أى وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم .

المثال الثانى :

لو كان هذا إنسانا لكان حيوان .

لكنه غير حيوان.

إذا هو غير إنسان .

وأيضا هنا لزم من رفع التالى رفع المقدم أى نفى اللازم يقتضى نفى الملزوم .

اما رفع المقدم فلا يلزم منه رفع التالى لجواز ان يكون التالى اعم وليس يلزم من نفى الاخص نفى الاعم مثل" اذا كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا " فلو

---

(٣)جون ديوى : المنطق (تعليق دكتور /زكى نجيب محمود . هامش ص (٢٧٥، ٢٧٦)

رفعنا المقدم "الشمس طالعة " وقلنا " لكن الشمس ليست طالعة " لم يصدق رفع التالى " الضوء ليس بموجود " لجواز وجود الضوء من المصباح فى غيبة الشمس ، اى ان نفى الملزوم لا يقتضى نفى اللازم .

واما اثبات التالى فلا يلزم منه اثبات المقدم كما فى المثال السابق لانه لا يلزم من اثبات الاعم اثبات الاخص فلو قلنا :" لكن الضوء موجود " لم يصدق اثبات المقدم وهو " الشمس طالعة " اذ يجوز وجود الضوء من المصباح فى غيبة الشمس –كما تقدم – اى ان وجود اللازم لا يقتضى وجود الملزوم (١)

اما لو كان المقدم و التالى متساويان كما لو قلنا " اذا طلعت الشمس كان النهار موجودا " لزم من رفع المقدم رفع التالى ولزم من اثبات التالى اثبات المقدم .

هذا التلازم اثباتا ونفيا يدل على انه متى علم بطلان اى دعوى علم انه لا يقوم عليها دليل صحيح لانه يمتنع ان يقوم على الباطل دليل صحيح ومتى علم ان الدليل صحيح علم ان لازمه – الذى هو المطلوب – حق .

وابن تيميه هنا يعول ويؤكد على صحة مادة الدليل لا الصورة كما ان الاشكال القياسية مهما تنوعت وتعددت الادلة فجميعها يرجع الى " ان الدليل مستلزم للمدلول "(٢) وصحة الاقيسة السابقة راجع الى صحة التلازم لا الى شكل تلك الاقيسة .

---

(١) د.النشار : المنطق ص٢٩٠ ، ٢٩٤- عبد الرحمن حبنكه : ضوابط المعرفة ص ٧٨ ، ٨٠

(٢)السابق ص٢٩٦ .

ب–التقسيم :

ويخص الشرطى المنفصل عند المناطقة . وهو ما تركب من شرطية منفصلة واستثنائية مثل :

اما ان يكون زيد قائما او ان يكون جالسا

ولكنه قائم

اذا هو غير جالس .

ومفهومه عند المسلمين انه " قد يكون مانعا من الجمع و الخلو كما يقال : العد اما شفع واما وتر وهما فى معنى النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان " (١)

ومعنى امتناع جامعة الجمع و الخلو معا اى هى التى يمتنع اجتماع النسب المرددة فيها ويمتنع الخلو عن واحد منها . بمعنى اوضح يمتنع ان تجتمع فى الواقع النسب المتنافية فيها ، فلا يكون العدد شفعا ووترا فى آن واحد ولا يكون الجسم الواحد متحركا وساكنا فى آن واحد ولكن (اما ان يكون متحركا واما ان يكون ساكنا)

اما معنى كونها مانعة من الخلو فمعناه : يمتنع ان يخلو الواقع عن واحد من النسب المتنافية فيها وبذلك تكون مانعة جمع ومانعة خلو .

ومن امثلة هذا فى القرآن الكريم قوله تعالى : " ان هديناه السبيلا ، اما شاكراً واما كفوراً " (٢)

---

(١) ابن تيميه : السابق ص ٢٩٤ .

(٢)سورة الانسان آية رقم (٣) .

واضح انه لا يجتمع الامران : فيكون شاكراً وكفوراً معاً ولا يخلو الانسان بعد هدايته السبيل من ان يكون واحداً منهما فهو اما شاكراً واما كفوراً لاغير .

اما المنع من " الجمع دون الخلو ، كالضدين اللذين لا يجتمعان وقد يرتفعان ، كما يقال : هذا اما اسود واما احمر وقد يخلو منهما " (١) . وهي القضية التي يمتنع في الواقع اجتماع النسب المرددة فيها ، ولكن لا يمتنع الخلو عنها جميعاً . فهذا الشئ اذا كان اسود لايمكن ان يكون ولكن قد يخلو الواقع عنهما معاً فيكون مثلاً اصفر او ازرق او غير ذلك من الالوان .

وقد يكون التقسيم مانعاً من الخلو دون الجمع ،اى يمتنع في الواقع الخلو عن واحد من النسب المرددة فيها ولكن لا يمتنع اجتماعها معاً .

ومثالها : قوله صلى الله عليه وسلم " مثل الجليس الصالح كحامل المسك اما ان يحذيك –اى يمنحك من مسكه– واما ان تبتاع منه ، واما ان تجد منه ريحاً طيباً . "

هذه قضية شرطية منفصلة موجبة مانعة خلو فقط وذلك لان كامل المسك الذى تجالسه قد يحذيك وتبتاع منه وتجد منه ريحاً ، كل هذه الثلاثة قد تجتمع ، فهي ليست جامعة منع ، ولكن الامر لايخلو عن واحد من هذه الثلاثة ، اذ اقل ما في الامر ان تفوح منه رائحة المسك الذى يحمله فيستمتع به جليسه فهي اذا مانعة خلو فقط .

يقول ابن تيميه " وقد يكون مانعاً من الخلو دون الجمع كعدم المشروط وجود الشرط – والمراد بالشرط هنا ما يلزم من عدمه عدم الحكم ،

---

(١) الرد ص ٢٩٤ .

سواء عرف ذلك بالشرع او بالفعل – مثل كون الطهارة شرطاً في الصلاة ، والحياة شرطاً في العلم " .

و المعنى هنا ان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط – المسبب – ولكن لا يرتفعان جميعاً ، فلا يرتفع وجود الشرط وعدم المشروط لانه في هذه الحالة : يعدم الشرط ويوجد المشروط – وهذا لايكون – كما اذا قيل : هذا غرق بغير ماء ، او صحت صلواته بغير وضوء ، او وجب رجمه بغير زنا (١) .

بعد عرض ابن تيميه لصور القياس :

الاقتراني و الاستثنائي – المتصل والمنفصل – او التلازم و التقسيم وبيان كونها معروفة عند نظار المسلمين ، فانه يؤكد على امرين هامين :

الاول : ان هذه الاشكال جميعاً تعود الى ان الدليل يستلزم المدلول .

الثاني : ومادام الامر كذلك فان حصر البرهان في ستة اشكال – الاقتراني في اربعة اشكال ، والاستثنائي في شكلين – مع انها صورة من صور الادلة ، ويعني هذا ان الحصر خطأ في النفي والاثبات .

الموقف الخامس :

رد حصر الادلة في ستة اشكال :

ينطلق ابن تيمية مما سبق كله ليؤكد من جديد على ان قول المناطقة برد جميع الادلة الى الاشكال الستة يضعهم امام اختيارين ، كلاهما صعب .

---

(١) ابن تيميه : الرد ص ٢٩٥ .

يقول ابن تيمية :"... فاما ان يكون الاعتبار بما ذكروه من صور الاشكال و لفظها ، او بما ذكروه من المعنى . فاذا كانت العبرة بالصورة ، لم يكن تخصيص صورة الدليل بخمسة او ستة صواباً ، كما لم يكن تخصيصه بمقدمتين صواباً ... و ان كانت العبرة بالمعنى كان ذلك أدل على فساد ما ذكروه "(١) و دليل على صحة ما ذهب اليه ، هو "ان يكون ما يستدل به مستلزماً لما يستدل به عليه ، سواء كان مقدمة او مقدمتين او اكثر ، و سواء كان على الشكل و الترتيب الذى ذكروه او غيره "(٢)

---

١) المصدر السابق : ص٢٩٧

٢) نحن هنا امام اربع نظريات فى مسألة المعانى الكلية ، او الافكار المجردة . هى كما بينها الدكتور زكى نجيب محمود :

اولاً: المدرسة الشيئية:او الواقعية بالمعنى الافلاطونى ، وهى التى تجعل المعنى الكلى حقيقة كائنة فى العالم الخارجى كالافراد الجزئية سواء بسواء ، و كل الفرق بينها ان المعانى الكلية –او الافكار المجردة او المثل–قائمة فى عالم عقلى غير هذا العالم الفيزيقى الذى هو عالم الجزئيات المتغيرة .

ثانياً: المدرسة التصورية:وهى مدرسة ارسطو ، وهى التى تجعل المعنى الكلى تصوراً ذهنياً لا يجاوز العقل الذى يتمثلها ، ففكرة (انسان)– مثلاً–وجودها يكون فى ذهن الانسان ، منفصلاً عن وجود المفردات الجزئية و انما يصبح الفرد من افراد الناس انساناً بمقدار ما تتمثل فيه تلك الفكرة المجردة ، فقوام التصور الذهنى المجرد هو الصفات الجوهرية المشتركة التى تجعل من الفرد المعين عضواً فى نوعه .

ثالثاً: المدرسة الاسمية : تجعل المعنى الكلى كائناً فى دلالة اللفظ الكلى على مسمياته الجزئية ، دون ان يكون لذلك المعنى وجود خارجى او وجود فى التصور الذهنى .

و مع تسليم الناقد بصحة بعض صور الادلة المنطقية عند ثبوت التلازم فيها الا انه يرى ان ما ذهبوا اليه تطويل للطريق ، و تبعيد للمطلوب ، و عكس المقصود ، و ان احتمالات الخطأ و الزلل اكثر من احتمالات الصواب .

الموقف السادس :

الاستدلال بالكليات على افرادها :

و فى نفس الاطار يتساءل : كيف يستدل المناطقة على اثبات الكلى؟ اذا كان الكلى فى الذهن و لا حقيقة له فى الخارج ، فكيف يستدل عليه ؟ ذهب المناطقة الى ان الكلى يستدل به لا عليه .

يستدل به على اجزائه المعينة ، المشخصة . غير ان ابن تيمية يعاود السؤال : ايهما اجلى : الكلى الذهنى ام مفرداته المعينة ؟ ايهما اخفى : الكلى الذهنى ام مفرداته المعينة ؟

ثم يقول : العلم بالكليات ، او المعرفة الاتية عن طريق القضايا الكلية –اذا كان علماً–يعرف بقياس التمثيل ، لا بقياسهم الشمولى ، و لو اصروا على قولهم : الاستدلال بالكليات على افرادها لكان " الاستدلال عليها بالقياس

﴿تكملة﴾ رابعاً : المدرسة البرجماتية : تجعل المعنى الكلى هو طريق السلوك ازاء طائفة معينة من مفردات ، فاذا تشابه رد الفعل السلوكى ازاء شيئين ، كان هذان الشيئان ينتميان الى نوع واحد ، فالتجريد هنا ليس لصفات الاشياء ، و لكنه لطريقة السلوك .

(انظر مقدمة الدكتور زكى نجيب محمود لكتاب المنطق لجون ديوى ص٣١ ، مرجع سابق)

البرهانى استدلالاً على الاجلى بالاخفى "(١) فمن المعلوم ان المعين المشخص اكثر وضوحاً من الكلى الذهنى المستخلص منه .

يريد ان يقول ان قياس التمثيل هو مصدر المعرفة لا قياس الشمول المنطقى .

و اذا كان المناطقة يعيبون فى صناعة الحد ان يعرف الجلى بالخفى ، فانه فى صناعة البرهان اشد عيباً . لأن البرهان لا يراد به الا بيان المدلول عليه – اوضح و اظهر – من البرهان– كان هذا بياناً للجلى بالخفى (١) .

و مع لومه الشديد لصنيعهم هنا فانه يعترف بان الجلاء و الخفاء من الامور النسبية ، و عليه فقد ينتفع بالدليل الخفى و الحد الخفى بعض الناس .

الموقف السابع :

التصور التام للحد الأوسط يغنى عن القياس المنطقى :

لاحظنا فيما سبق أن ابن تيميه رأى أن من الناس من يمكنه الإستغناء عن الحد الأوسط إذا ما تصور طرفى الموضوع والمحمول والبديهيين من التصديقات ، ويرى هنا أن من الناس من يمكنه الحد الأوسط تصوراً تاماً فيتم له المطلوب دون الحاجة إلى الطرفين أى دون الحاجة إلى تركيب القياس .

ولتوضيح ذلك يشير ابن تيميه إلى أنواع القياس الثلاثة (قياس التداخل – قياس التلازم – قياس التعاند) الشاملة للقضايا الحملية والشرطية المتصلة ، والشرطية المنفصلة ثم يتخذ من قياس التداخل مثالاً يدلل به على ما يريد فيقول :

(قياس التداخل له ثلاثة حدود :ـ

---

١) الرد ص٣٢٧،٣٢٨

الحد الأصغر والحد الأوسط و الحد الأكبر ومثاله قولنا :

كل مسكر حرام   صـ و .

وكل خمر حرام   و ك .

بمعنى أن المسكرهو الحد الأصغروالخمر هو الحد الأوسط والحرام هو الحد الأكبر .

ويلاحظ أن الحد الأكبر لابد أن يكون داخلاً فى الحد الأوسط لأنه أخص منه أو مساوياً له ، والشيئ يدخل فيما هو أعم منه أو فى نظيره كما يدخل الإنسان فى الحيوان فإن الحيوان أعم (١) .

ويوضح هذا قوله فى موضع آخر : " إذا علم أن كل خمر حرام ، فقد يعلم إبتداء مفردات الخمر ، وأنها شاملة لكل مسكر ... وهو إذا تجدد لهخ هذا العلم فإنما يجدد له علمه بالعموم ، وعلمه بالعموم إنما يعود بتصوره التام لمسمى الخمر فإنه كان قبل ذلك لم يتصورها تصوراً بل تصوراً غير جامع فلو حصل له هذا التصور الجامع لم يحتج إلى قياس ... وبذلك يتبين أن القياس المفيد للتصديق يغنى عن التصور التام للحد الأوسط "(٢).

---

١) ابن تيميه : الرد ص ٣٥١ – ٣٥٢ – ٣٥٦ – ٣٥٤

٢) السابق ص ٨٨

ولعل الدافع لابن تيميه إلى هذا الموقف من القياس إنما كان بفضل الدلالات الشرعية التى أوحت إليه بهذا الرد ، فقد يعلم الحكم المطلوب بواسطة نص مثل : " كل مسكر حرام "(١) وهو الحديث الثابت فى الصحاح عن النبى صلى الله عليه وسلم .

وإذا كان كذلك لم يتعين (قياس الشروط) لإفادة الحكم بل ولا قياس من الأقيسة ، فإنه قد يعلم بلا قياس بل بحكم شرعى .

وعلى ذلك فقوله : (إن المطلوب لابد فيه من قياس) ليس بصواب وقوله : (إن القياس يفيد العلم بالتصديقات) باطل فيما يرى ابن تيميه ودلل عليه ، فالقضايا الكلية المتلقاه عن الرسل تفيد العلم فى المطالب الإلهية ، فلماذا إذا حصر العلم التصديقى على القياس ؟ ومن أين للمناطقة أنه لا يمكن لأحد من بنى آدم أن يعلم شيئاً عن التصديقات – التى ليست عندهم من البديهيات – إلا بواسطة القياس المنطقى الشمولى الذى وصفوا مادته وصورته ؟ (١) .

الموقف الثامن :

من القضايا الكلية ما يعلم بغير القياس :

وبعد أن أثبت أن الحد الأوسط قد يعلم بلا قياس ينتقل إنتقاله أخرى فيؤكد على : أن العلم ببعض القضايا الكلية متوقف على العلم بمفرداتها المعينة . ولكنه يبدأ من نقطة " أن المقدمة الكبرى أعم ثم الصغرى أو مثلها ، ولا تكون

---

١) السابق : ص ٨٨

أخص منها ، والنتيجة أخص من الكبرى أو مساوية وأعم من الصغرى أو مساوية لها ، كالحدود الثلاثة فإن الأكبر أعم من الأصغر أو مثله والأوسط مثل الأصغر أو أعم ومثل الأكبر أو أخص .

ولا ريب أن الحس يدرك المعينات أولاً ، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة فإن الإنسان يرى هذا الإنسان ، وهذا الإنسان ، وهذا الإنسان ويرى أن هذا حساس متحرك بالإرادة ، ناطق، وهذا كذا ، وهذا كذا ، .... فيقضى قضاياً عاماً أن كل حساس متحرك بالإرادة ناطق (١) .

معنى ذلك أن الحس ،وليس القياس يكون سبيلنا إلى معرفة بعض الكليات ، على إعتبار أن الحس يدرك الجزئيات ، المعينات ،قبل إدراك الكليات أو العموميات المؤلفة من الجزئيات وكذلك يمكننا العلم ببعض الكليات دون اللجوء إلى الأقيسة المنطقية بل بطرق شتى حسب القضية ذاتها وحسب الشخص المدرك .

يقول ابن تيميه موضحاً هذا : " العلم بالقضية العامة إما أن يكون بتوسط قياس ، أو بغير توسط قياس فإن كان لابد من توسط قياس ، والقياس لابد فيه من قضية عامة لزم أن لا يعلم العام إلا للعام وذلك يستلزم الدور أو التسلسل .

فلابد أن ينتهى الأمر إلى قضية كلية عامة معلومة بالبديهة وهم يسلمون بذلك ، أما إذا أمكننا (علم القضية العامة بغير توسط قياس أمكننا علم الأخرى ، فإن كون القضية بديهية أو نظرية ليس وصفاً لازماً لها ، بل يجب إستواء جميع

---

١) ابن تيميه : الرد ص ٣٦٣

الناس فيه ، بل هو أمر نسبى إضافى بحسب حال علم الناس بها، فمن علمها بلا دليل كانت بديهية له ومن إحتاج إلى نظر واستدلال بدليل كانت نظرية له .)

وكذلك كونها معلومة بالعقل ، أو الخبر المتواتر ، أو خبر النبى الصادق ، أو الحس ، ليس هو أمراً لازماً لها ، بل كذب مسيلمة الكذاب مثلاً قد يعلم بقول النبى الصادق أنه كذاب ، وقد يعلم ذلك من باشره ورآه يكذب ويعلم ذلك من غاب عنه بالتواتر ويعلم ذلك بالإستدلال ، فأنه إدعى النبوة وأتى بما يناقض النبوة فيعلم بالإستدلال ، وكذلك الهلال قد يعلم طلوعه بالرؤية فتكون القضية حسية ، وقد يعلم ذلك من لم يره بالأخبار المتواتره فتكون القضية عنده من المتواترات .

ويعلم ذلك من علم أن الليلة إحدى وثلاثون بالحساب والإستدلال ، ومثل ذلك كثير فالمعلوم الواحد يعلمه هذا بالحس ، وهذا بالخبر ، وهذا بالنظر ، وهذه طرق العلم لبنى آدم .

وهكذا القضايا الكلية منها ما يعلم بلا قياس ولا دليل ، وليس لذلك حد فى نفس القضايا بل ذلك بحسب أصول بنى آدم ، من هنا يمكن أن يقال فيما علمه زيد بالقياس أنه لا يمكن لغيره أن يعلمه بلا قياس ، بل هذا نفى كاذب .(١)

والبديهى والنظرى عند ابن تيميه ليس أمراً مطلقاً ولكنه أمر نسبى إضافى يختلف بحسب حال علم الشخص به .

وإذا كان القياس الأرسطى من قضية عامة يجب التسليم ببداهتها للإنتقال إلى النتيجة المتضمنه فى المقدمات ، نقول إذا كان الأمر كذلك فإن ما ذهب إليه

---

١) ابن تيميه : الرد ص ٣٦٤

ابن تيميه يعد تقويضاً لمبادئ القياس .

الموقف التاسع :

كل قياس يمكن رده الى القياس الاقترانى :

يرى ابن تيمية ان قياس التمثيل و قياس الشمول متلازمان كما ان الثانى يرد الى الاول وهذا ما سنعرض له فى الفصل الرابع عند حديثنا عن الجانب الانشائى لنقد ابن تيمية للطرق الاستدلالية .

اما هنا فانه يرى ان اى قياس يمكن رده الى القياس الاقترانى خلافاً للمناطقة الذين رأوا ان رد قياس الشمول الى قياس التمثيل يتوجه فى قياس الاقترانى دون الاستثنائى .

اما بيان ان كل قياس يمكن رده الى القياس الاقترانى ، فانه اذا قيل بصيغة الشرط " ان كانت الصلاة صحيحة فالمصلى متطهر " امكن ان يقال " كل مصلى فهو متطهر " و ان يقال " الصلاة مستلزمة للطهارة " و نحو ذلك من صور القياس الاقترانى ، و الحد الاوسط فيه ان استثناء عين المقدم ينتج عين التالى ، و استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم ، و هذا معنى قول ابن تيمية :" اذا وجد الملزوم وجد اللازم ، و اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم ، فان المقدم هو الملزوم و التالى هو اللازم ، وهكذا كل شرط و جزاء ، فالشرط ملزوم و الجزاء لازم "(١)

و يرى ابن تيمية انه اذا جعل القياس بصيغة الاقترانى فيقال :" هذا مصل ، و كل مصلى متطهر ، فهذا متطهر " او يقال :" هذا ليس بمتطهر ، و من لا يكون

---

١) الرد ص٣٧٥

متطهر ليس بمصلى ، فهذا ليس بمصل " فالسالبة و الموجبة كلاهما كليتان ، و هذه القضية عرفت بالشرع ، و يمكن ان تعرف بقياس التمثيل فيقال : "هذا مصلى ، فهو متطهر كسائر المصلين " او :" هذا ليس بمتطهر ، فليس بمصلى كسائر من ليس بمتطهر " ثم يبين ان الجامع المشترك مستلزم للحكم كما فى الاول (١)

و ما قاله ابن تيمية على الشرطى المتصل ينطبق على الشرطى المنفصل الذى هو " التقسيم و الترديد " فبامكاننا رده الى القياس الاقترانى ، يقول ابن تيمية : اذا قيل : هذا اما ان يكون شفعاً او وتراً ، و نحو ذلك ، و نقول هذا فى الواقع و نفس الامر لا يخلو من كونه شفعاً او وتراً ، و لا يجتمع هذا و هذا معاً ، فان كان شفعاً لا يكون وتراً ، و ان كان وتراً لا يكون شفعاً .

و هذه القضية بديهية ، و تصور افرادها اوضح و ايسر من تصور كليتها ، فلا نحتاج فى تصورنا لأفرادها الى القياس الكلى المنطقى ، و لكن يكفى ان نعلم انه شفع لنعلم انه ليس بوتر بدون ان يوزن بامر كلى ، و لا بقياس على نظيره ، فلا يحتاج ان يقال : و كل شفع فليس بوتر ، او : كل وتر فليس بشفع (١) بل يكفى ان نحكم على ما شفع يثبت له انه ليس بوتر دون ان نصرح بالنفى ، او يقال هذا ليس بوتر ليثبت له انه شفع دون ان نصرح بالاثبات ، و هذا يعنى انه يكتفى فى الترديد بطرف واحد ليعلم الاخر .

---

١) ابن تيمية : السابق ص٣٧٦

تفنيد تفريقهم بين الاوليات و المشهورات

وقفة مع انواع القضايا :

فى بداية كلامه يتحدث ابن تيمية عن تصور المناطقة للقضايا المشهورة و ما تشتمل عليه و موقفهم منها ثم ينتقد هذا التصور الذى عبر عنه ابن سينا بقوله :" اصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين و من يجرى مجراهم اربعة : مسلمات ، و مظنونات و ما معها ، و مشبهات بغيرها ، و متخيلات .

و المسلمات اما معتقدات ، و اما مأخوذات . و المعتقدات اصناف ثلاثة : الواجب قبولها ، و المشهورات ، و الوهميات . و الواجب قبولها : اوليات ، و مشاهدات ، و مجربات و ما معها من الحدسيات و المتواترات ، و قضايا قياساتها معها ." (١)

الفرق بين الاوليات و المشهورات :

عرض ابن تيمية لرأى ابن سينا و الرازى فى الفرق بين الاوليات و المشهورات و ذلك قبل ان يقدم عليها ناقداً و هادماً ، و تلك هى طبيعة الواثق و قوة الناقد .

يقرر ابن سينا ان القضايا التى يجب قبولها من حيث عموم الاعتراف بها ، و يأتى الوجوب و العموم من جهة العقل ذاته ، فلو عرضت هذه القضايا على انسان قد خُلىَ و عقله المجرد ، ووهمه و حسه ، و لم يستفد قبولاً لهذه القضايا من جهة التأدب ، و لا من جهة استقراء الجزئيات ، و لم يستدع اليها ما فى طبعه

---

١) ابن سينا : الاشارات (القياس) ص٢٣١ ،

الرازى : لباب الاشارات ص٥٣، ٥٩ مكتبة الكليات الازهرية ١٩٨٦م.

الانسانى من الرحمة و الخجل و الانفة و غير ذلك ، فان هـذا الانسـان يحكـم على القضايا بصحتها و يسلم بها . و يكون حكمه فيها او عليه بمحض عقله– الفطرى– بعيداً عن اى شئ طبعى او خارجى اخر.

اما المشهورات فهى التى يستعين العقل فى الحكم عليها بالتأدب ، او استقراء الجزئيات ، او يستدع ما لديه من صفات نفسية كالخجل ، او خلقية كالرحمة و الانفة و الحمية ، و يسترجع كل ذلك او يستحضره ثم يحكم على القضية المعروضة ، و تسمى حينئذ بالمشهورات .

و باختصار شديد فان تلك القضايا تعود اما الى الواجبات او التأديبات الصلاحية التى وافقت عليها الشرائع الاهية ، و اما خلقيات و انفعاليات ، و اما استقرائيات (١)

تلك هى الملامح العامة للمشهورات و الاوليات كما صورها ابن سينا غير ان الرازى ذهب يوضح ما يراه فروقاً دقيقة بين المشهورات و الاوليات العقلية بقوله :و قالوا المشهورات تشبه الاوليات ، ووجه الفرق ظاهر ، فان الاولى هو الذى يكون حمله على موضوعه فى الوجودين حملاً اولاً، لا ثانياً ، اى لا يكون حمله بتوسط ، بل هو بين بذاته بخلاف المحمول ثانياً فانما يتم حمله على غيره بتوسط شئ اخر ، فلا يكون حمله عليه اولاً ، بل ثانياً لوجود الوسط .

و بعبارة اخرى فان الحمل الاولى انما يظهر اذا لم يكن للعقل فى ذلك الحكم موجب اخر الا مجرد حضور طرفى الموضوع و المحمول ، اما اذا كان هناك

---

١) ابن تيمية : الرد ص٣٩٦ ، ابن سينا : الاشارات (القياس) ص٢٣١ ، الرازى : السابق

سبب اخر ، من الرقة او الانفة او الحمية او العادة ، او مراعاة النظام الكلى والمصلحة العامة ، فحينئذ لا يعرف ان الموجب لحكم العقل بذلك هو نفس حضور طرفى الموضوع و المحمول بل تلك الامور المرعية .

فاذا اردت ان تمتحن ذلك فعليك ان تقدر نفسك كأنك خلقت فى هذه الحال ، و لا تلتفت الى مقتضيات العادات و احكام سائر القوى من الرأفة و الرقة ، و مجرد عما تعودته و الفته من القضايا المصلحية ، ثم تعرض على نفسك طرفى الموضوع و المحمول ، فان كان نفس حضورهما يوجب حكم العقل بتلك النسبة كانت القضية الاولية ، و الا كانت مشهورة ، و هو مثل قولنا (الكذب قبيح) فان السبب فى شهرته تعلق المصلحة العامة به ، و قولنا (الايلام قبيح) و السبب فيه الرقة ، و الدليل على ان ذلك ليس من الاوليات ، اننا اذا عرضنا على العقل قولنا : الشئ لا يخلو عن النفى و الاثبات و عرضنا عليه فى الوقت ذاته ان الكذب قبيح وجدنا العقل جازماً بالاول متوقفاً فى الثانى ، فعرفنا ان هـذا ليس من المحمولات الاولية .

ثم ان المشهور قد يكون صادقاً و قد يكون كاذباً ، فالصادق قد يكون اولياً و قد لا يكون ، بل يحتاج فى اثباته الى البرهان ، فان كان اولياً لابد ان يكون مشهوراً و لا ينعكس ، فان السبب فى الشهرة اما كونه اولياً او تعلق النظام به ، او الانفعالات النفسية ، كما ذكرنا او الاستقراء العام . فان لكل مذهب اموراً مشهورة عندهم ربما لا تكون مشهورة عند من يخالفهم .(١)

مما تقدم –من كلام ابن سينا و الرازى– نستطيع ان نتبين ان الفرق بين الاولى و ما

---

١) ابن سينا : السابق ، و لباب الاشارات ص٥٦،٥٧ ، ابن تيمية : الرد ص٣٩٨، ٣٩٩

ليس باولى متعلق بالوسط ، كما يقول ابن سينا ، بمعنى ان ما لا يفتقر الى الوسط هو الاولى ، و ان ما يفتقر اليه يكون غير اولى .

رأى ابن تيمية فى الاوليات و المشهورات :

يأتى ابن تيمية فيناقش قول القائلين بهذا الفرق من وجوه :

الوجه الاول :

يرى ان هذا الفرق مبنى على اصل فاسد و هو ان الصفات اللازمة للموصوف منها ما يلزم بنفسه ليس بينه و بين الموصوف وسط فى نفس الامر ، و منها ما لا يلزم بنفسه بل بوسط فى نفس الامر يكون ذلك الوسط لازماً للموصوف و يكون هذا المحمول لازماً لذلك اللازم .

و يقسم ابن تيمية الصفات اللازمة للموصوف الى قسمين ، منها ما لزومه بين للانسان ، و اخر ما ليس بيناً بل يفتقر ملزومه الى دليل .

ثم يشرح هذا بقوله : و كونه بيناً للانسان و غير بين ليس هو صفة الشى فى ذاته ، و انما هو اخبار عن علم الانسان به و تنبيه له ، فهو اخبار عن الوجود الذهنى لا الخارجى ، فما كان بيناً للانسان معلوماًله موجوداً فى ذهنه لم يحتج فيه الى دليل ، و ما لم يكن كذلك احتاج فيه الى دليل . و كون الشى بيناً و غير بين نسبة و اضافة بين المعلوم و الانسان العالم ، و هذا ما يختلف فيه احوال الناس ، فقد يتبين لزيد ما لا يتبين لعمرو . فان قوة اسباب العلم و قوة الشعور و جودة الاذهان متفاوتة ، فلا يلزم اذا تبين لانسان ثبوت بعض الصفات او لزومها او اتصاف الموصوف بها ان يتبين ذلك لكل احد ، و لا يلزم اذا خفى على بعض

الناس ان يكون خفياً على كل احد .(١)

الوجه الثانى :

و يؤكد ابن تيمية على ان هذه التفرقة غير صحيحة من وجه اخر ، فيدلل على ان المشخورات من اليقينيات ، خلافاً للمناطقة ، بل انها من اعظم اليقينيات المعلومة بالعقل و ذلك لأن التصديق مسبوق بالتصور ، و يمثل لذلك بقوله :

اذا قال الناس " العدل حسن و الظلم قبيح فهم يعنون بهذا ان العدل محبوب للفطرة يحصل لها بوجوده لذة و فرح ، نافع لصاحبه و لغير صاحبه ... و اذا قالوا الظلم قبيح فيعنون به انه ضار لصاحبه و لغير صاحبه ، و انه بغيض يحصل به الالم و الغم و ما تتعذب به النفوس ، و معلوم ان هذه القضايا فى علم الناس هى لها بالفطرة و بالتجربة اعظم من اكثر قضايا الطب ، مثل كون السقمونيا تسهل الصفراء . اذن فلم كانت التجريبيات يقينية ؟ و هذه اشهر منها و قد جربها الناس اكثر من تلك فلم لا تكون يقينية ؟ مع ان المجربين لها اكثر و اعلم و اصدق ، و جزئياتها فى العالم اكثر من جزئيات تلك ، و المخبرون بذلك عنها ايضا اكثر و اعلم و اصدق .(٢)

الوجه الثالث :

و الواقع انه يصعب فهم موقف الفلاسفة من المشهورات ، ففى الوقت الذى ينكرون فيه يقينيتها يثبتون معاد الارواح و اللذة العقلية "و هى مبنية على

---

١) ابن تيمية : الرد ص٣٩٩، ٤٠٠

٢) ابن تيمية : الرد ص٤٢٣، ٢٤٢

هذه القضايا التى سموها المشهورات ، فان لم تكن معلومة ، كان ما اثبتوه من ذلك ليس فيه شئ من العلم ... و اذا كانت اللذة اما ادراك كما قد يزعمونه ، او هى تابعة و لازمة للادراك الملائم كما يقوله غيرهم و هو الصحيح ، فمعلوم ان العلم و العدل و الصدق و الاحسان ملائم لبنى آدم فيكونوا ملتذين بذلك ، بل يكون التذاذهم بذلك اعظم من غيره ، و هذا معنى كون الفعل حسناً ، و معنى كونه قبيحاً ضد ذلك ." (١)

و على ذلك يمكن القول –حسب ابن تيمية – اذا تصور معنى الحسن و القبح علم ان هذه المشهورات من اعظم اليقينيات .

الوجه الرابع :

و عمد ابن تيمية الى موقف الفلاسفة من الحكمة ليثبت تضاربهم حين فرقوا بين الاوليات و المشهورات ، فالحكمة عندهم نوعان : علم و عمل ، و هذه الحكمة العملية تتضمن : علم الاخلاق ، و سياسة المنزل ، و سياسة المدينة ، و قد بنى ذلك كله على هذه القضايا المشهورة ، بل و كل عمل يؤمر به فلابد فيه من العدل ، فالعدل مأمور به فى جميع الاعمال ، و الظلم منهى عنه نهياً مطلقاً .

الوجه الخامس :

و شاء ابن تيمية ان يبين تهافت رأى ابن سينا حول عدم يقينية هذه القضايا و اعتبارها من المشهورات التى لا يقين فيها ، و لا عمدة لها الا

---

١) ابن تيمية : الرد ص٤٢٣،٢٤٢

الشهرة و اما الفعل المجرد فلا يقضى فيها بشئ .(١)

غير ان ابن تيمية لا يسلم بهذا " لأنها دعوى مجردة ، و قول ابن سينا مثلاً :سلب مال الانسان قبيح ، هذا لفظ عام ، فقد يسلب ماله بعدل و قد يسلب بظلم ، فكلامه محمول على اذا ما علم الانسان انه سلب ماله ظلماً ، مثل ان يعلم ان الاثنين المشتركين فى المال من كل وجه استولى احدهما على الاخر فسلبه اكثر من نصف المال و نحو ذلك ، فان عقول العقلاء قاطبة و اوهامهم تقضى بقبح هذا (٢).

الوجه السادس :

ثم يعقد مقارنة فى هذا المضمار بين ما قاله ابن سينا فى الاشارات فى موضعين مختلفين ، حيث يبرز ان ابن سينا فى الثانى يرد على ابن سينا فى الاول ، فلما قال ابن سينا :"لو توهم الانسان بنفسه انه خلق دفعة –واحدة – تام العقل و لم يسمع ادبا و لم يطع انفعالاً نفسياً و لا خلقاً لم يقض فى امثاله بشئ " . رد ابن تيمية بان هذا : ممنوع بل –العكس هو الصحيح– اذا كان تام العقل علم ان العلم و العدل و الصدق ينفعه و تصلح به نفسه و تلتذ ، و ان الكذب و الظلم يضره و يفسد نفسه و يؤلمها ، و لو قدر انه لا يُعْلِم به احد غير علم العقل بانه اذا ظلم ابغضه الناس و عادوه ، و غير علمه بان ا لله يعاقبه ."(٢)

فضلاً عن هذا فان ابن سينا قال بمثل هذا الكلام فى " نمط البهجة و السعادة " :

---

١) ابن تيمية : الرد ص٤٢٨ ، و لباب الاشارات للرازى ص٥٦

٢) السابق : ص٤٢٨ ، ٤٣١

انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللـذة القوية المستعلية هى الحسية ، و ان ما عداها لذات ضعيفة و كلها خيالات غير حقيقة ، وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له : اليس الـذ مـا يصفونه من هـذا القبيل ، هـى المنكوحات و المطعومات و امور تجرى مجراها ؟ و انتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما –و لو فى امر خسيس كالشطرنج و النرد – قد يعرض لـه منكوح و مطعوم فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ، و قد يعرض منكوح و مطعوم لطالب العفة و الرياسة ومع صحة جسمه فينفض اليـد منهما مراعاة للحشمة ، فيكون مراعاة الحشمة آثر و الذ لا محالة من المنكوح و المطعوم ، و اذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه ، آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه ، و آثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الإنعام به .

و كذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع و العطش عند المحافظة على ماء الوجه ، و يستحقر هول الموت و مفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين ، و ربما اقتحم الواحد على عدد ممتطياً ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد و لو بعد الموت ، كأن تلك تصل اليه و هو ميت ، فقد بان لك ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية ، و ليس ذلك فى العاقل فقد ، بل و فى العجم من الحيوانات ... فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة ، و ان لم تكن عقلية فما قولك فى العقلية ؟(١)

فى هذه النقطة يبرز ابن تيمية قيمة كلام ابن سينا هذا الاخير ، و يبين كيف انه حجة عليه فى قوله : "ان استحسان الحسن و استقباح القبيح لا يدركه الانسان لا

١) ابن سينا : الاشارات ج٤ ،ص٨٦

بحسه و لا بعقله و لا بوهمه " فهو قد ذكر : ان الانسان –بل الحيوان– يلتذ بالحمد و الثناء ، و يلتذ بالغلبة ، و يلتذ بالانعام و الاحسان و الرحمة ، اعظم من التذاذه بالاكل و الشرب ، و معلوم ان لذة الاكل و الشرب مما يعلم بالحس الظاهر ، فهذه اللذة الباطنة تعلم بالحس الباطن و بالوهم ، فكيف يقول –ابن سينا– : ان الحس و الوهم و العقل لا يعلم به حسن الحسن و قبح القبيح ؟و ما ذكره من التذاذ الانسان بالايثار و تركه الطعام الشهى مراعاة الحشمة و نحو ذلك انما هو لكونه يرى ذاك قبيحاً و هذا جميلاً ، و يلتذ بفعل الجميل لذة باطنة يحس بها ، فكيف يقال ان الحسن و القبيح لا ينال بشئ من قوى النفس ، و انما يصدق به لمجرد الشهرة فقط من غير موجب حسى و لا وهمى و لا عقلى ؟(١)

من ذلك كله نكتشف كيف حاول ابن تيمية الدفاع عن المشهورات من القضايا ، فهو تارة يلزم المناطقة الحجة من كتاباتهم و تارة يبرز تناقضهم فى موقفهم من هذه القضايا ، ثم ينتهى الى ان مبادئها امر ضرورى فى النفوس ، فهى مفطورة على حب ما يلائمها و بغض ما يضرها ، و المراد بالفعل الحسن ما يلائمها و بالقبيح ما يضرها ... و هذا امر فطرى ، فعلم ان الناس بفطرتهم يعلمون هذه القضايا المشهورة بينهم .

دليل ذلك –حسب رأى ابن تيمية– انه لو لم يكن اهذه القضايا مبدأ فى قوى الانسان لم تشتهر فى جميع الامم ، فان المشهولر فى جميع الامم لابد ان يكون له موجب فى الفطرة المشتركة بين جميع الامم ، و عليه نعلم ان الموجب لإعتقاد هذه القضايا امر اشتركت فيه جميع الامم ، و ذلك لا يكون الا من لوازم الانسانية

١) ابن تيمية : الرد ص٤٣٢

فان الامم لم تشترك كلها فى غير لوازم الانسانية .(١)

المشهورات اذن تنال يقينها من فطرتها بين الناس كافة لا من شهرتها كما ذهب المناطقة ، و اذا كان المناطقة يتبنون الموقف النظرى المجرد الذى لا يهمه الا تناول المجردات و لا يلزمه و لا يعنيه الجانب العملى ، فان ابن تيمية ينحى جانبا كل فكر لا طائل عملى تحته ، و كل ما لا ينبنى عليه عمل ، و على ذلك يمكن القول اذا كان فكر ابن تيمية يعبر عن روح البحوث الاسلامية التجريبية فان الفكر المنطقى الارسطى يختلف عن هذه الروح تمام الاختلاف .

---

١) ابن تيمية : الرد ص٤٣٠

الخلاصة :

نخلص مما سبق الى ان هدف ابن تيمية هو تقويض القياس الارسطى والاسس التى يقوم عليها ، فالقياس يقوم على التسليم بالمقدمات لإعتبارها بديهية ، ثم تكون النتيجة –و المعروفة سلفاً– تحصيل حاصل .

اتضح لنا عدم تسليم ابن تيمية ببديهية المقدمات فالبديهى و النظرى من الامور النسبية الاضافية بمعنى ان كون القضية بديهية او نظرية ليس وضعاً لازماً يتساوى جميع الناس فى ادراكه .

و اثبت انه بالامكان الوصول الى التصديق دون المقدمة الكبرى و دون التوسط ، كما ابطل شرط المقدمتين للقياس ، فالعلم بالقضية العامة اما ان يكون بتوسط قياس ، او بغير توسط قياس ، فان كان لابد من توسط قياس ، و القياس لابد فيه من قضية عامة ، لزم ان لا يعلم العام الا بالعام ، و هذا تسلسل و التسلسل باطل .

هذا هو طريق المنطق فى تحصيل المعارف ، وقد تكون تلك الطرق فاسدة ، و قد تكون صحيحة ، و لكن للقياس طرق اخرى ، فلا ينبغى ان يقال انه لا طريق لمعرفة الحق الا هذه الطرق (١) اى طرق المنطق .

و على هذا الاساس نفسه هاجم "جون استيوارت مل " القياس المنطقى ، فذهب الى ان الاستدلال الواقعى يتم دائما من جزئيات الى جزئيات ... من امثلة ملحوظة –مشاهدة– الى اخرى غير ملحوظة ، و يقول : "اننا نستدل مباشرة فى اغلب

---

١) ابن تيمية : الرد ص٣٣١

الاحوال من جزئيات الى جزئيات دون مرور بالاحكام العامة ، و على الدوام نقوم بالاستدلال من انفسنا الى الاخرين ، او من شخص الى اخر دون ان نجهد انفسنا ببناء ملاحظاتنا على صورة عبارات حكمية عامة عن الطبيعة الانسانية او عن الطبيعة الخارجية .(١)

يقول الدكتور الديدى : و ادى موقف "مل" من ثم الى الغاء القياس ، اذ يمكن فى نظره البرهان بغير قياس .

و مع هذا كله يعترف ابن تيمية بان القياس الارسطى قد يستخدمه من يناسب عادته ، فالقياس المنطقى رياضة عقلية لا فائدة عملية له ، كما ان شريعة الاسلام و معرفتها ليست موقوفة على شئ يتعلم من غير المسلمين اصلاً و ان كان طريقاً صحيحاً .(٢)

بعد ذلك حاول ابن تيمية الكشف عن القياس الصحيح ، القياس المباشر الموصل الى العلم او المعرفة المطلوبة دون عناء و تطويل ، فيقول :"و الفطرة تصور القياس الصحيح ، و الناس بفطرهم يتكلمون–يستدلون –بالانواع الثلاثة : التداخل ، و التلازم ، و التقسيم ، كما يتكلمون بالحساب و نحوه ، و المناطقة قد يسلمون بذلك ، و لكنهم يصرون على ضرورة المقدمتين ، غير ان بعض الناس يحذفون احدى المقدمتين –فيما يرى المناطقة– لظهورها اختصاراً ، و يسمون هذا قياس الضمير ، اى القياس المضمر .

---

١) مل : المنطق ص١٤٠ عن د.عبد الفتاح الديدى :النفسانية المنطقية ص١٥٢ مصدر سابق .

٢) ابن تيمية : السابق ص٢٥٥ ، ٢٥٨

و يعنى ابن تيمية بالقياس الصحيح : الميزان المنزل من الله تعالى ، و هو الوصف الجامع المشترك الذى يسمى الحد الاوسط ، و الميزان هو الوصف الجامع المشترك الذى به تقاس الفروع على اصولها فى الشرعيات و العقليات (١) .

و بيان ذلك : اننا اذا علمنا ان الله حرم خمر العنب لما ذكره من انها تصد عن ذكر الله و عن الصلاة ... ثم رأينا نبيذ الحبوب من الحنطة و الشعير ... يماثلها فى المعنى الكلى المشترك الذى هو علة التحريم كان هذا القدر المشترك الذى هو العلة هو الميزان الذى انزله الله .

و اشارة ابن تيمية–السابقة–الى منطق الفطرة–فى مقابل المنطق الصناعى– نجد لها صدى عند ديكارت (١٥٩٦–١٦٥٠م) ، و هو العقلية الرياضية التى عالجت المسائل الطبيعية بالطريقة الرياضية ، اى بتجريدها من المبادئ الفلسفية التى كانت لاصقة بها عند ارسطو .

نقول ان ديكارت رأى ان القياس الارسطى لا خير يرجى فيه (٢) ، فالمنهج يبين القواعد العملية التى يجب اتباعها لإقامة العلم و لا يحلل افعال العقل و لا يدل على صدقها و مواطن الخطأ فيها كما يبين المنطق فان هذا التحليل عديم الفائدة ، و ان المنطق الطبيعة يغنى عن المنطق الصناعى .(٢)

---

١) ابن تيمية : الرد ص٣٧٢ . و قد عرضنا لمفهوم الميزان عند ابن تيمية فيما سبق .

٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص٦٣،٦٤

الفصل الرابع

ملامح المنهج التجريبى عند ابن تيمية

﴿الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية للطرق الإستدلالية المنطقية﴾

- تمهيــــد : تعريف المنهج التجريبى أو الإستقرائى.
- البحث الأول : بين قياس الشمول وقياس التمثيل.
- البحث الثانى : اليقينيات بين المنطقيين وابن تيمية.
- البحث الثالث: طريقة ابن تيمية فى الاستدلال وأثر الاستدلال القرآنى.

تمهيد:

١- تجدر الاشارة أولاً إلى أن المنهج التجريبى كثيراً مايطلق على المنهج الأستقرائى **Inductive Method**

ولهذا فليس ثمة اختلاف هذا المنهج عن ذاك، بما جعل بعض المناطقة يفضل اطلاق الصفة الأستقرائية على المنهج التجريبى للعلماء، على أعتبار أن الخبرة الحسية هى المنطلق الأول فى البحث، لأن فهم الظواهر يفرض على العالم أن يقترب من الواقع ويقوم بملاحظة الظاهرة بدقة، ويقف على تفصيلاتها، ويكشف جوانب التشابه والأختلاف(١) .

٢- ولما كان ابن تيمية لم يغفل مادة العرفة، وأقترب من الخبرة الحسية، وابتعد كثيراً عن المنطق فى المفهوم اليونانى، فهل كان ابن تيمية يطبق منهجاً إستقرائياً- تجريبياً-؟ وهل قياس ظاهرة مجهوله على أخرى معلومة يعد من هذا القبيل؟ وهل يصح أن نحكم على ما لم نلاحظه أو تشاهده بمقتضى مالاحظناه وشاهدناه؟ وما الذى يبرر هذا ؟ بمعنى آخر ما الضامن أن ماجتنا به هو العلة الجامعة أو دليل العلة؟

٣- سيجيب هذا الفصل عن هذه التساؤلات. وسنبدأ بعرض موقف ابن تيمية من قياس الشمول وقياس التمثيل، ودور كل منهما فى تحصيل المعارف. ثم نتناول الحسيات والوجدانيات والمجربات والمتواترات عند المناطقة وابن تيمية، وأخيراً نلقى الضوء على طريقة ابن تيمية فى الأستدلال فى ضوء منهج الأستدلال القرآنى، مع

---

١) د. ماهر عبد القادر: المنطق ومناهج البحث ، ص١٥٤ ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م

الإشارة إلى مفهوم الأستقراء عنده بحيث يتضح لنا بعد ذلك موقف ابن تيمية من قضية الأستدلال ككل سواء فى الجانب الهدمى المتمثل فى نقده لمنطق أرسطو، أو الجانب البنائى الذى يبرز من خلال عرضنا لماذكرنا.

المبحث الأول

﴿بين قياس الشمول وقياس التمثيل﴾

- حقيقة قياس الشمول.
- حقيقة قياس التمثيل ودفاع ابن تيمية عنه.
- اليقين المستفاد من القياسين.
- تعقيب.

ذهب ابن تيمية إلى ان القياس فى اللغة هو: تقدير الشئ بغيره، أى هو تقدير الشئ المعين بنظيره المعين وتقديره بالأمر الكلى المتناول له ولأمثاله، فإن الكلى هو مثال فى الذهن لجزئياته ولهذا كان مطابقاً موافقاً له(١) .

حقيقة قياس الشمول:

يعرف ابن تيمية قياس الشمول بأنه: أنتقال الذهن من المعين إلى المعين العام، المشترك الكلى المتناول المشترك الكلى، بأن ينتقل من ذلك الكلى اللازم إلى الملزوم الأول، وهو المعين(١)

معنى هذا أن قياس الشمول هو من خاص إلى عام، ثم أنتقال من ذلك العام إلى الخاص، أو أنتقال من جزئى إلى كلى، ثم من ذلك الكلى إلى الجزئى الأول، فيحكم عليه بذلك الكلى.

ولابد من العلم بأن الأنتقال الأول يعنى إلحاق الفرع بأصله أو الجزئى بالكلى الشامل له وبغيره الحاقاً يقصد به معنى حكمى بأن تكون غاية الملحق إثبات أن هذا الجزء تابع لذاك الكلى وأنه أحد أفراده، وهذا الكلى إما أن يكون حكمه معروفاً أو يبين، ثم ينتقل بعد ذلك المستدل لإثبات هذا الحكم الكلى للجزء السوق والمقصود.

وهذا كالسكر الذى هو أعم من النبيذ المتنازع فيه، وأخص من التحريم، وقد يكون الدليل مساوياً فى العموم والخصوص للحكم ومحله (٢) .

---

١) الرد ص ١١٩

٢) ابن تيمية: الرد ص ١٢٠

حقيقة قياس التمثيل:

أما قياس التمثيل: فهو إنتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين لاشتراكهما فى معنى واحد كل مشترك. لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلى. ثم العلم بذلك الملزوم لابد له من سبب إذا لم يكن بينا بنفسه(١) .

وعرفه الغزالى بقوله:" أن يوجد حكم فى جزئى معين واحد فينقل إلى جزئى آخر يشابهه بوجه ما"(٢)

قياس التمثيل إذن: إنتقال من جزئى إلى جزئى ولكن بشرط وجود علاقة عليه، شبيهة بينهما وهو ما يسميه ابن تيمية المعنى المشترك الكلى اللازم.

وبمعنى آخر: هو إلحاق أحد الشيئين بالآخر، وذلك بأن يقيس المستدل الأمر الذى يدعيه على أمر معروف عند من يخاطبه أو على أمر بديهى لاتنكره العقول ويبين الجهة الجامعة بينهما.

كأن نقول:

١- النبيذ كالخمر فى الإسكار	مقدمة أولى
والخمر حرام	مقدمة ثانية
النبيذ حرام	نتيجة

وهذا معنى إلحاق فرع بأصل فى الحكم لعلة جامع بينهما أو الحاق النبيذ بالخمر فى الحكم بالتحريم بجامع الإسكار فى كل منهما.

٢- الطيور ترتفع فى الجو بأجنحتها، فلو استطاع الأنسان أن يصنع أجنحة مثل

---

١) ابن تيمية :الرد ص ١٢٠

٢) الغزالى: ميعاد العلم فى فن المنطق. تقديم وتعليق د. على بو محلق ، ص ١٣٨-١٣٩ ، مكتبة الهلال بيروت ١٩٩٣م

أجنحة الطيور واستطاع أن يتحكم بحركتها وتوجيهها لاستطاع أن يطير فى الجو مثلما تفعل الطيور، بمقتضى مشابهة المصنوع للشئ الطبيعى.

ومثالة فى القرآن الكريم : " ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذى أحياها لمحى الموتى، إنه على كل شئ قدير" (١) فدل سبحانه عباده بما "أرهم من الإحياء الذى تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذى استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء ، واعبار الشئ بنظيره والعلة الموجبة هى عموم قدرته سبحانه وكمال حكمته"(٢)

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً: " فسيقولون من يعيدنا؟ قل الذى فطركم أول مرة"(٣)أى أن الذى فطركم أول مرة يعيدكم.

ومن اليسير ملاحظة أن الآية أبانت مجهولاً إعتماداً على معلوم ، فالخلق الأول بمقتضى الواقع والوجود، ولاينكره عاقل، والخلق الثانى غائب، فأبانت أن الغائب يقع كما وقع المشاهد ، ومن قدر على البدء قدر على الأعادة.

وعلى ذلك يمكننا ملاحظة أربعة أركان يتألف منها قياس التمثيل:

* الركن الأول: الأصل، وهو الممثل به، أو المشبه به أو المقيس عليه.
* الركن الثانى: الفرع وهو الممثل أو المشبه أو المقيس.
* الركن الثالث: العلة الجامعة التى هى سبب إجراء التمثيل وتكون ظاهرة فى الأصل الممثل به، أو خفية إلى حد معين بشرط أن يكون غير مستغلق.

---

١) فصلت: ٣٩

٢) ابن القيم: أعلام الموقعين عن رب العالمين، ح١، ص ١٣٩ ، دار الجيل بيروت ١٩٧٣

٣) الأسراء: ٥١

* الركن الرابع: الظاهرة أو الحكم الذى فى الأصل، ويحكم على الفرع، بجامع إشتراك الأصل، والفرع فى سبب الظاهرة أو فى علة الحكم.

فإذا قلنا النبيذ كالخمر فى الأسكار فهو حرام. كان الخمر هو الأصل، والنبيذ هو الفرع والأسكار علة، والحرمة حكماً.

وعلى ذلك يمكننا القول بأن قياس التمثيل عند ابن تيمية هو الأستقراء(١)، وليس قياساً بالمعنى المفهوم عند المناطقة وإنما كان إستقراء لأنه يلزم فيه تتبع جزئيات الكلى ولإثبات أن هذا المشبه جزء من ذاك الكلى وأنه أحد أفراده، مع ملاحظة وجه الأشتراك بينهما، وتلك هى عملية الأستقراء.

ويسوق ابن تيمية أمثلة على الأستدلال بالجزئى على الجزئى وبالكلى على الكلى، فيقول : الأستدلال بطلوع الشمس على النهار، وبالنهار على طلوع الشمس، هو استدلال بجزئى على جزئى، لأنه استدلال بطلوع معين على نهار معين. أما إذا كان الأستدلال بجنس النهار على جنس الطلوع فهو إستدلال بكلى على كلى (٢) .

وعلى هذا النحو يتبين لنا أهتمام ابن تيمية بقياس التمثيل، ولكن لايعنى هذا إهماله أو تجاهله لقياس الشمول، حقيقة هو لم يناقشه بنفس الدرجة التى نجدها فى نظرته للأول، فقد وجه شطراً كبيراً من جهده للإعلاء من شأنه لقيامه على الواقع المشاهد المحسوس.

وأخيراً فقد أشار إلى تنازع العلماء فى مسمى القياس ومحور التنازع يدور حول نقط القياس وأنه على أى من الأقيسة يكون أكثر أنطباقاً؟ أو فى أى منها

---

١) سنلقى الضوء على مفهوم الأستقراء عند ابن تيمية بعد قليل
٢) ابن تيمية: الرد ص ١٦٣

يكون حقيقياً، وفى أيها يكون مجازياً؟

ذهبت طائفة أخرى القول بعكس ذلك، أى أن مسمى القياس حقيقة فى الشمول، مجاز فى التمثيل. من هؤلاء ابن حزم الأندلسى.

يقول ابن تيمية : إن جمهور العلماء ذهب إلى القول بأن مسمى القياس حقيقة فيهما والقياس العقلى يتناولهما جميعاً. وبمعنى آخر: إن حقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر، وإنما تختلف صورة الأستدلال، وهذا هو الصواب (١) .

دفاع ابن تيمية عن قياس التمثيل:

ربما يكون ابن تيمية قد أطال فى قياس التمثيل لكى يصنع أساساً للرد على قول المناطقة وبعض المتكلمين، أن ذلك القياس إنما يفيد الظن بينما يفيد قياس الشمول اليقين. ويرد ابن تيمية من عدة وجوه:

* الوجه الأول: إرتباط اليقين بمادة القياس:

يرى ابن تيمية أن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء وإنما يختلف اليقين والظن بحسب موادهما، فالمادة الواحدة والمعينة إذا كانت يقينية فى قياس التمثيل كانت يقينية فى قياس الشمول، وإن كانت ظنية فى أحدهما كانت ظنية فى الآخر ثم كشف عن خطأ المناطقة ، ومرد ذلك يرجع إلى أنهم لم يميزوا بين مادة قياس التمثيل وصورته، وعليه ظنوا أن ضعفه من جهة المادة. وجعلوا الصورة فى قياس الشمول هى المنتجة لليقين.

يقول ابن تيمية : "إن قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان، وأن

---

١) التمثيل عند علماء أصول الفقه، القياس ، ويسمى عند المتكلمين: الأستدلال بالشاهد على الغائب أو رد الغائب إلى الشاهد.
ثم أنظر: ابن تيمية: الرد ص ١١٩

ماحصل بأحدهما من علم أوظن حصل بالأخر مثله إذا كانت المادة واحدة. والأعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية، بل إذا كانت المادة يقنية، سواء كانت صورتها فى صورة قياس التمثيل أو صورة قياس الشمول فهى واحدة، سواء كانت صورة القياس أقترانياً أو استثنائياً وخذ هذا فى أظهر الأمثلة إذا قلت: هذا إنسان، وكل إنسان مخلوق، أو حيوان أو حساس أو متحرك بالارادة أو ناطق أو غيرها من وإن شئت قلت: هو إنسان، فهو مخلوق أو حساس أو حيوان أو متحرك. كغيره من الناس لأشتراكهما فى الأنسانية المستلزمة لهذه الصفات وإن شئت قلت: هذا إنسان ، والأنسانية مستلزمة لهذه الأحكام، فهى لازمة له . وإن شئت قلت: إن كان إنساناً فهو متصف بهذه الصفات اللازمه للأنسان – وتلك صورة القياس الشرطى المتصل– وإن شئت قلت: إما أن يتصف بهذه الصفات وإما أن لا يتصف –وذلك صورة القياس الشرطى المنفصل– والثانى باطل، فتعين الأول لأن هذه لازمة للأنسان لا يتصور وجوده بدونها"(١).

فإختلفت صور القياس من اقترانى إلى حملى والنتيجة واحدة لثبوتها فى المادة التى هى مخلوقه، وحساس ومتحرك إلى آخره،، فكل أجزاء المادة صادقة بالحس والمشاهدة، ومن ثم صدق الأستدلال من تلك الجهة، لامن حيث صورته المتنوعة التى أشرنا إليها.

ويقترب ابن تيمية جداً من الأسميين الذين يرون الأعتداد بالأجزاء المسماه والموجودة فعلاً.

*** الوجه الثانى : الرد على التشكيك فى العلة:**

قبل بيان رأى ابن تيمية أورد ما قام به بعض نظار المسلمين من تشكيك

١) ابن تيمية: الرد ص ٢٠٠-٢٠١

فى طريقى إثبات العلة، وهما "الطرد والعكس" و"السبر والتقسيم" وذلك ليشككوا بالتالى فى يقينية قياس التمثيل.

قالوا: أولاً : إن الطرد والعكس لا "منى له غير تلازم الحكم والعلة وجوداً وعدماً (١) ، ولا بد فى ذلك من الأستقراء. ولا سبيل إلى دعواه فى الفسر، إذ هو غير المطلوب فيكون الأستقراء ناقصاً، لاسيما ويجوز أن تكون علة الحكم فى أصل ما مركبة من أوصاف المشترك ومن غيرها. ويكون وجودها فى الأوصاف متحققاً فيها . فإذا وجد المشترك فى الأصل ثبت الحكم لكمال علته، وعند أنتفائه فينتفى لنقصان العلة وليس لذلك فى غيره فلا يلزم من وجود المشترك فى الفرع ثبوت الحكم لجواز تخلف باقى الأوصاف أو بعضها.

وثانياً: فإن السبر والتقسيم يرجع حاصله إلى دعوى حصر أوصاف الأصل فى جملة معينة وإبطال كل ماعدا المستبقى. وهو أيضاً غير يبنى لجواز أن يكون الحكم التسلسل. وإن ثبت لخارج فمن الجائز أن يكون لغيرها أن أى لغير ما قبل– وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه، وليس الأمر كذلك فى العاديات، فإنا لانشك– مع سلامة البصر وإرتفاع الموانع– فى عدم بحر من زئبق وجبل من ذهب بين أيدينا ونحن لا نشاهده. وإن كان منحصراً فمن الجائز أن يكون معللاً بالمجموع، أو بالبعض الذى لا تحقق له فى الفرع.

ثبوت الحكم مع المشترك فى صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له فى الأصل مما لا يوجب استقلاله بالتعليل، لجواز أن يكون فى تلك معللاً بعلة أخرى، ولا أمتناع فيه، وإن كان لا علة له سواه فجائز أن يكون علة لخصوصه لا

١) بمعنى إذا وجدت العلة وجد المعلول، وثبت الحكم المبنى عليهما. مثال: إذا وجد الخمر وجد الأسكار فثبتت الحرمة وإذا إنتفى العلة إنتفى المعلول، فإنتقض الحكم.

لعمومه، وإن بين أن ذلك الوصف يلزمه لعموم ذاته فمع بعده يستغنى عن التمثيل (١) وانطلاقاً من تلك النقول حاول المناطقة التشكيك كما رأينا فى يقينية قياس التمثيل.

ولكى تسلم لابن تيمية نظرية فى قياس التمثيل، وهو القياس المحبب يبنا عنده، دافع عنه ، وعن علته دفاعاً قوياً، وجاء ذلك فى صورة ردود على ما أثاره الخصوم، ونضع ذلك فى نقاط:

١- إن "ماذكروه من أن قياس التمثيل إنما يثبت بالدوران أو التقسيم، وكلاهما يفيد الظن، قول باطل ويلزمهم مثل ذلك فى قياس الشمول.

وذلك لأنهم يسلمون بأنه يفيد اليقين إذا كان حاصراً، وإذا كان كذلك، فإنه يمكن حصر المشترك فى أقسام لا يزيد عليها وإبطال التعليل بجميعها إلا بواحد، وإن لم يمكن ذلك لم يمكن جعل ذلك المشترك حداً أوسط، فلا يفيد اليقين، ولو استعمل فيه قياس الشمول(٢)

بمعنى آخر: قياس الشمول مؤلف من الحدود الثلاثة: الأصغر، والأوسط، والأكبر . والحد الأوسط فى قياس الشمول هو ما يسمى بالعلة فى قياس التمثيل، والعلة هذه تسمى : مناطاً، وجامعاً، ومشتركاً، ووصفاً، ومقتضياً. وكما أننا بحاجة إلى إثبات العلاقة العلية أو السببية بين المعينين فى قياس التمثيل، فإننا أيضاً بحاجة إلى إثبات المقدمة الكبرى فى قياس الشمول، حتى يتم البرهان. التمثيل والأصل فى يقينه ، وهى كذلك الرابط بين الصغرى والكبرى فى قياس الشمول ، فلا فرق.

---

١) ابن تيمية: الرد ص ٢٠٩-٢١٠

٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٣٥

٢- أما قولهم يجوز أن يكون الحكم ثابتاً فى الأصل لذات الأصل، وإلالزم التسلسل. فيقول: "لايلزم التسلسل إلا إذا كان لا يثبت إلا لخارج. أما إذا كان تارة يثبت لخارج وتارة لغير خارج لم يلزم التسلسل، وحينئذ فلا يمتنع أن تعلم أن الحكم في هذا الأصل المعين لم يثبت لما يختص به، بل لوصف مشترك بينه وبين غيره"(١)

٣- أما فيما يخص قولهم: أن الحكم إن ثبت لخارج عن ذاته "فمن الجائز أن يكون لغير ما أبدى وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه بخلاف الحسيات" فيرى ابن تيمية أنه إما أن يكون التقيم فى العقليات قد يفيد اليقين، وإما أن لا يفيده بحال. فإن كان الأول بطل جعلهم الشرطى المنفصل من صور القياس البرهانى. وإن كان الثانى بطل قولهم هذا (٢) . ومعلوم أن هذا أحق بالبطلان من ذاك. فإن القائل إذا قال: الموجود إما أن يكون واجباً – وإما أن يكون ممكناً. وإما أن قائماً بنفسه، وإما أن يكون قائماً بغيره، وإما أن يكون مخلوقاً ، وإما أن يكون خالقاً، ونحو ذلك التقسيم الحاصر لجنس الوجود. كان هذا حصراً لكل عقل، بل الوجود أعم الكليات، وإذا أمكن العقل أن يحصر أقسامه فحصر أقسام بعض أنواعه أولى وهم يسلمون هذا كله. فكيف يقولون إن السبر والتقسيم لا يفيد اليقين؟(٣)

٤- أما ما ذهبوا إليه من أن الحكم إذا أنحصر، فمن الجائز أن يكون معللاً بالمجموع. أو بالبعض الذى لاتحقق له الفروع، فيقول رداً عليهم: "هذا ممكن فى بعض الصور، كالمسائل الظنية فى الفقه أو غيره. إذا قبل خيار الأمة تحت العبد–

---

١) ابن تيمية: السابق ص ٢٣٥-٢٣٦

٢) وهو: من الجائز أن يكون لغير ما أبدى .... ألخ.

٣) ابن تيمية الرد ص ٢٣٧- ٢٣٨

كقصة بريرة (١)– إما أن يكون ثبت لكونها كانت تحت ناقص، وإما أن يكون لكونها ملكت نفسها، ويمكن أن يكون لمجموع الأمرين.

لكن تعليله بما يخص الأصل سواء كان هو المجموع أو بعضاً منه يمكن العلم بنفيه، كما يمكن العلم بغيره من المنفيات. كما إذا قيل: الأنسان إنما كان حساساً متحركا بالارادة لحيوانيته لا لأنسانيته. والحيوانية مشتركة بينه وبين الفرس وسائر الحيوان، فيكون حساساً متحركاً بالارادة، فلا يمكن أن يدعى فى مثل هذا أن المختص.بالأنسان هو علة كونه حساساً متحركاً بالارادة، بل العلة ليست الا المشترك بينه وبين الحيوان"

٥– وأما قولهم بثبوت الحكم مع المشترك فى صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له فى الأصل،ومما لا يوجب استقلاله بالتعليل، لجواز أن يكون الحكم فى تلك معللاً بعلة أخرى. يقول ابن تيمية : "هذا غلط ، وذلك أنه متى ثبت الحكم مع المشترك فى صورة تمتنع أن تكون الأوصاف الزائدة المقارنة له فى الأصل مؤثرة فى الحكم مع تخلف غيره من الأوصاف فإنها مختصة بالأصل. فلو كانت مؤثرة لم يجز أن يوجد الحكم فى الأصل. وحينئذ فعدمها لايؤثر والصورة الأخرى قد ثبت فيها وجود المشترك.

وأما إمكان وجود وصف آخر مستقل بعلة، فهذا لابد من نفيه، إما بدليل قاطع. أو ظاهر أو بأن الأصل عدمه، ويكون القياس حينئذ يقينياً أو ظنياً. والكلام فيما إذا حصرت أقسام العلة، ونفى التعليل عن كل منها الا واحد، والنفى قد

١) وبريرة أمة كاتبها أهلها على تسع أواق فى تسع سنين تصير بعدها حرة، وكان لاحرفة لها، فإستعانت بأم المؤمنين عائشة فى دفع أقساط المكاتبة (أنظر: القرطبى حـ ١٢ ص ٢٤٦. دار التراث العربى)

يكون النفى التعليل بها من الأصل، وقد يكون لنفى التعليل مطلقاً. فالأول يحتاج معه إلى الثانى فى تلك الصورة. وأما الثانىفهو يتناول النفى فى تلك الصورة وغيرها(١) .

٦– وفيما يخص قولهم: إن بُين أن ذلك الوصف يستلزم الحكم، وأن الحكم لازم لعموم ذاته، فمع بعده يستغنى عن التمثيل. يرى ابن تيمية أنه لا بعد فى ذلك "بل كل مادل على أن الحد الأوسط يستلزم الأكبر، فإنه يستدل به على جعل ذلك الحد وصفاً مشتركاً بين أصل وفرع، ويلزم الحكم(٢).

يبقى بعد ذلك ما إنتهوا إليه وهو أنه يستغنى عن التمثيل، ويقول: نعم ولكن التمثيل فى مثل هذا يذكر للايضاح، وليتصور للفرع نظير. لأن الكلى إنما وجوده كلى فى الذهن لا فى الخارج. فاذا عرف تحقيقه فى الخارج كان أيسر لوجود نظيره. لأن المثال قد يكون مُيسّراً لإثبات التعليل، بل قد لايمكن بدونه، وسائر ماتثبت به العلة من الدوران والمناسبة وغير ذلك إذا أخذ معه السبر والتقسيم أمكن كون القياس قطعياً، وأيضاً فقد يكون قياس التمثيل يقينياً فى كل فإن الجمع بين الأصل والفرع كما يكون بابداء الجامع يكون بالغاء الفارق، وهو أن يعلم أن هذا مثل هذا، لايفترقان فى مثل هذا الحكم، ومساوىء المساوىء مساو، والعلم بالمساواة والمماثلة مما قد يعلم بالعقل، كما يعلم بالسمع. فاذا علم حكم أحد المتماثلين علم أن الآخر مثله، لاسيما اذا كان الكلام فيما تجرد من المعقولات، مثل القول بأن شيئا من السواد عرض مفتقر الى المحل، فيقال: سائر

١) ابن تيمية: الرد ص ٢٤٣،٢٤٤

٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٤٤–٢٤٥

أفراد السواد كذلك، بل ويقال: وسائر الألوان كذلك. وكذلك إن قيل: إن حركة الكواكب تحدث شيئاً بعد شيء، قيل: وسائر الحركات كذلك(١) .

وتبعاً لذلك يبين لنا المقصود بالمناط أو العلة وما دورها فى قياس التمثيل، فيقول: "النبيذ مسكر، فيكون حراماً قياساً على خمر العنب، بجامع ما يشتركان فيه من الاسكار، فإن الاسكار هو مناط التحريم فى الأصل وهو موجود فى الفرع"(٢)

يريد ابن تيميه أن يقول: ماتقرر به أن "كل مسكر حرام" نقرر به أن، "السكر مناط التحريم" بطريق الأولى، بل التقرير فى قياس التمثيل اسهل عليه لشهادة الأصل له بالتحريم، فيكون الحكم قد علم ثبوته فى بعض الجزئيات(٢).

وفى موضع آخر يجيب على التساؤل: هل ما نثبته من حكم لأحد المعينين، الجزئين فى قياس التمثيل يكون ثابتاً بالضرورة للجزء الأخر؟ فيقول: أن الواجب أن تعلم أن المشترك بينهما– أى بين الجزئين– مستلزم الحكم(٣) . أى لايكفى فى قياس التمثيل ثبوت حكم لبعض الجزئيات لثبوته للجزء الآخر، لايكفى ثبوت علة الاسكار فى النبيذ لتكون ثابته فى خمر العنب، بل لابد من العلم أن اللازم المشترك بين النبيذ وخمر العنب مستلزم الحكم، واللازم والمشترك هنا، أى المناط أو العلة هو الاسكار، فإذا قام دليل على اشتراكهما فيه دل على أنه مستلزم الحكم.

يقول ابن تيميته مقرراً التلازم بينهما: قد يمنع المعترض "الوصف فى

١) ابن تيمية: الرد ص ٢٤٤–٢٤٥

٢) ابن تيميه: المصدر السابق ص١١٦، ١١٧ والفتاوى جـ ٩ ص ١١٥، ١١٦ الرياض ١٣٩٨ هـ.

٣) الرد ص١١٧

الأصل، وقد يمنع الحكم فى الأصل، وقد يمنع الوصف فى الفرع، وقد يمنع كون الوصف علة فى الحكم، ويقول: لا أسلم أن ماذكرته من الوصف المشترك هو العلة أو دليل العلة. فلابد من دليل يدل على ذلك، إما من نص، أو إجماع أو سبر وتقسيم(١) ، أو المناسبة، أو الدوران عند من يستدل بذلك. فما دل على أن الوصف المشترك مستلزم الحكم– إما علة وإما دليل العلة– هو الذى يدل على أن الحد الأوسط مستلزم للاكبر، وهو الدال على صحة المقدمة الكبرى، فإن أثبتت العلة كان برهان علة، وإن أثبتت دليلها كان برهان دلالة. وإن لم يفد العلم بل الظن، فكذلك المقدمة الكبرى فى ذلك القياس لاتكون إلا ظنية. وهذا أمر بين، ولقد صار كثير من الفقهاء يستعملون فى الفقه القياس الشمولى كما يستعمل فى العقليات القياس التمثيلى، وحقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر."(٢)

اليقين المستفاد من القياسين عنده:

١– إدعى المناطقة أن قياس التمثيل يقوم على الظن لا اليقين، ولذلك فإنهم يستضعفونه، وعلى هذا فإنه يؤدى إلى عدم يقينيه قياس الشمول، أو المنطق البرهانى، لأنهم يشترطون له قضية كلية، والعلم بكون الكلية لايمكن الجزم به إلا مع الجزم بتماثل أفراده فى القدر المشترك، وهذا لايحصل إلا بقياس التمثيل(٣) . أى أن الشمولى البرهانى يستند على التمثيل، ومعنى هذا أن قياس التمثيل أصل للشمولى ولاينتج الشمولى إلا بالاستناد على التمثيل، فكأنه لايرد الشمولى بل

١) سنتكلم بالتفصيل عن هذه الأدلة عند حديثنا عن المجربات والمتواترات

٢) ابن تيميه: السابق ص ١١٧

٣) ابن تيميه: الرد ص ٢٩٨، ٢٩٩

يجريه إذا قام على التمثيل.

٢- وتبعاً لنظرته السابقة فإنه لايخطىء الفقهاء فى استعمالهم لقياس الشمول، بل يقبل ذلك لكونه مستنداً على التمثيل، ومن تلك الناحية تصير حقيقة أحدهما حقيقة الآخر. وإذا استعمل الشمولى فى الفقه فقد استعمل التمثيلى فى العقليات.

يقول ابن تيمية: "فأقيسه التمثيل تفيد العقيدة بلا ريب أعظم من أقيسة الشمول"(١)

بيد أن ابن تيميه يوقف الانتفاع بأى من القياسين: البرهانى الشمولى، والتمثيلى على تلقى بعض مقدماتهما عن المعصوم صلى الله عليه وسلم، لاسيما إذا استعملت فى الإلهيات بطريق الأولى كما جاء فى القرآن.

٣- ويصل ابن تيميه إلى نقطة هامة جداً وهى المتعلقة برأيه فى استخدام القياسين فى العلوم الأخرى. فيرى أن استخدامهما فى الطبيعيات قد يفيد فائدة عادية، ولايؤدى إلى منفعة علمية برهانية.

ولعله يدفع علماء المسلمين إلى منهج جديد للبحث فى العلوم الطبيعية يختلف عن طريقة القياس التى ورثوها عن أرسطو، ولا أظن إلا أنه يقصد الاستقراء فيكون أسبق من الغربيين فى نقض طريقة القياس لتحصيل العلوم الطبيعية، وفى الدعوة إلى منهج إستقرائى جديد.

أما فى الرياضيات المجردة عن المادة، كالحساب والهندسة فتحصيل العلم بهما لاشك فيه.

ولكنه يرى مع ذلك أن المعلوم من الرياضيات بالأقيسة البرهانيه لاتزكو به

١) ابن تيميه: نقض المنطق ص ٢٠٦ مكتبة السنه المحمدية بمصر (بدون تاريخ)

النفوس، ولايعلم الأمور الموجودة إلا كما يعلم بقياس التمثيل(١). أى أن الرياضيات كما تحصل بالبرهان تحصل بالتمثيل.

١) ابن تيميه: الرد ص ٢٩٩

تعقيب:

بعد ذلك يمكننا القول بأن ابن تيميه كان يعتقد أن قياس التمثيل أو الشبه أكثر ارتباطاً بالواقع وبالماده المدروسه، خلافاً للقياس الأرسطى الذى لايؤثر فى العلم، برأى ابن تيميه.

تمسك ابن تيميه بالاستدلال القائم على آلية الرد: رد جزء الى جزء، أو جزء الى أصل، أو إثبات حكم معلوم لآخر غير معلوم لمشاركته له فى علة حكمه. تمسك ابن تيميه بهذا الشكل من الاستدلال على أنه هو الاستدلال اليقينى، والمنطق البيانى الحقيقى، معتقداً أن قياس التمثيل- والشمول- هو البديل لقياس أرسطو.

هذه العملية الاستدلالية والتى أطلق عليها قياس التمثيل أو قياس الشبه، لم تسلم من النقد والانكار، بل والرفض الكلى أحياناً أخرى.

ذهب ابن حزم تأسيساً على رفضه القياس الفقهى واعتباره "دعوى بلا برهان" ذهب إلى الطعن فى قياس التمثيل. يقول ابن حزم: " فمن ذلك شىء سماه الأوائل "الاستقراء" وسماه أهل ملتنا "القياس"... إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات، يجمعها نوع واحد وجنس واحد، ويحكم فيها بحكم واحد، فتجد فى كل شخص من أشخاص ذلك النوع، أو فى كل نوع من أنواع ذلك الجنس، صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع. أو فى كل نوع تحت الجنس، أو فى كل واحد من المحكوم فيهم. إلا أنه ليس وجود تلك الصفة مما يقتضى العقل وجودها فى كل ما وجدت فيه، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف، فيكون حكمه واقتضته طبيعيه أن تكون تلك الصفة فيه ولابد، بل قد يتوهم

وجود شىء من ذلك النوع خالياً من تلك الصفة".(١)

إشارة ابن حزم السابقة إلى قياس التمثيل والذى سماه استقراء، إلا أنه يثير سؤالاً هاماً- أجاب عنه ابن تيميه من قبل(٢) - فحواه: ما الذى يضمن لنا أن أية ظاهرة من الظواهر التى سوف نعمم عليها الحكم الذى توصلنا إليه من ملاحظة عينة جزئية، لاتشذ عن ذلك الحكم؟

ونلاحظ هنا أن الذين أبطلوا القياس عامة وقياس الغائب على الشاهد خاصة كابن حزم، خافوا الخلط بين الخالق والمخلوق، لأن ما يصدق على المخلوقات لايصدق على الخالق، ولاستحالة الجمع بين عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة لعدم استوائهما.

لذلك انطلق ابن حزم يحذر من هذا القياس فيقول: "ينبغى كل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد أو أحس وبما قام عليه برهان وأن لايسكن إلى الاستقراء أصلاً، إلا أن يحيط علما بجميع الجزئيات التى تحت الكل الذى يحكم فيه. فإن لم يقدر، فلا يقطع فى الحكم على مالم يشاهد، ولا يحكم إلا على ما أدركه دون ما لم يدرك"(٣)وهو يقصد هنا أنه لاقطع فى الاستقراء الناقص.

---

١) ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ص ١٠٦. نشره إحسان عباس. بيروت ١٩٥٩م.

– د. سالم يافوت: ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ص ٢٢٥ المغرب ١٩٨٦

٢) أنظر ص

٣) ابن حزم: السابق ص ١٦٣-١٦٤

غير أن ابن حزم يفرق تفريقاً حاسماً بين نوعين من الغيب. غيب هو ما فوق الطبيعة، وغيب عن خبرتنا الحسية. الأول لا مجال فيه لتمثيل ولا تشبيه.

– كما أقره ابن تيمية بعد ذلك–أما الثانى فليس غائباً عن العقل. بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس.

من هنا يمكننا أن نقول: إن نقد ابن حزم لقياس الغائب على الشاهد. وقصره على الطبيعيات دون الشرعيات لا يدخل ابن تيمية على تحفظ ابن حزم، وهو: أن التمثيل لا ينفع فى الحكم على عالم الغيب بمثل الحكم على عالم الشهادة.

وأخيراً نرى أن ابن تيمية قد غالى فى ثقته فى قياس الغائب على الشاهد. فمع إقرارنا أن التمثيل هو أساس كثير من العروض العلمية، وعن طريقه إفترض العلماء إحتمال كون المريخ مأهولاً بكائنات حية كالأرض لمشابهته الأرض فى الظواهر الدالة على وجود أسباب الحياه فيه.

نقول ومع هذا فاننا نرى–مع غيرنا–أنه لا يفيد القطع بالحكم إلا بشرط: القطع بكون الوصف المشترك هو تمام العلة أو تمام السبب، ولا يوجد شىء آخر مشارك له، ولا توجد شروط له لم تعرف. فهل هذا متيسر فى علل الأشياء وأسبابها؟

المبحث الثانى

﴿اليقينيات بين المنطقيين وبين ابن تيمية﴾

* تمهيد
* من اليقينيات عند المناطقة ماليس فيها قضية كلية مثل:
  - أولاً: الحسيات
  - ثانياً: الوجدانيات الباطنة
  - ثالثاً: المجربات ودورها فى تحصيل المعرفة
* علاقة الحس والعقل بالمجربات
* تبلور منهج التجربة عند ابن تيمية
* مفهوم الأستقراء عنده
  - رابعاً: المتواترات
* دفاع ابن تيمية عن التجريبيات والمتواترات
* سمة المدركات بالحواس والتجربة
* فكرة الإمكانين: الذهنى والخارجى بين ابن تيمية وخصوصمه
* العقائد الأسلامية لا تثبت بالأمكان الذهنى
* إثبات واجب الوجود فى ضوء فكرة الإمكانين
* خاتمة

تمهيد:

مر معنا(١) مناقشة ابن تيمية لشرط المناطقة وهو ضرورة تضمن القياس قضية كلية موجبة. وهو هنا يناقش اليقين في هذه القضية، وقد حصروه فيها، علماً بأن اليقين—فيها—يقين ذهني باعتبار أن الكلي، كلي ذهني وليس في الخارج.

يرى ابن تيمية أن من أصناف اليقينيات عند المناطقة ليس فيها قضية كلية، أي أن من اليقين ماليس بكلي، من ذلك: الحسيات، والوجدانيات، والمجربات، والمتواترات.

يقول ابن تيمية: إذا كان لابد في كل قياس من قضية كلية. فنقول: المواد اليقينية قد حصروها في الأصناف المعروفة عندهم وهي الحسيات والوجدانيات والمجربات والمتواترات. ومن جانبنا سنتناول كل واحدة على حدة.

أولا: الحسيات:

ومعلوم أن الحس لا يدرك أمراً كلياً عاماً أصلاً. فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة في البرهان اليقيني. وإذا مثلوا لذلك بأن النار تحرق، ونحو ذلك لم يكن لهم علم بعموم هذه القضية. وإنما معهم التجربة والعادة، التي هي من جنس قياس التمثيل، لما يعلمونه من الحكم الكلي، لا فرق بينه وبين قياس الشمول وقياس التمثيل، وأن علم ذلك بواسطة إشتمال النار على قوة محرقة. فالعلم بأن كل نار لابد فيها من هذا القوة هو أيضاً حكم كلي.

---

١) أنظر المبحث الأول من الفصل الثالث من هذا الكتاب

وإن قيل: إن الصورة النارية لابد أن تشتمل على هذه القوة، وأن مالا قوة فيه ليس بنار، فهذا الكلام إذا قيل أنه صحيح، قيل: إنه لا يفيد الجزم بأن كل ما فيه هذه القوة تحرق كل مالاقته، وإن كان هو الغالب، فهذا يشترك فيه قياس التمثيل، والشمول، والعادة، والأستقراء الناقص ومعلوم أن كل من قال: (إن كل نار تحرق كل مالاقته) فقد أخطأ. فانه لابد من كونه المحل قابلاً للأحتراق، إذ قد علم أنها لا تحرق كل شيء، كما لا تحرق السمندل، والياقوت وكما لا تحرق الأجسام المطلية بأمور مصبوغة. وأما خرق العادة فمقام آخر(١) .

وهو إذ يؤكد على أن القضية الحسية ليست كلية، يبين لنا الموقف من القضية الحسية: "أن هذه النار تحرق" فيقول: "إن الحس لا يدرك إلا شيئاً خاصاً. وأما الحكم العقلى، فيقولون: إن النفس عند رؤيتها هذه المعينات تستعد لأن تفيض عليها قضية كلية بالعموم"(٢)

ومعنى كلام ابن تيمية، أن الجزيئات المعنية القائمة على الحس هى الحقائق الوحيدة المتحققة فى الأعيان، وأن المجربات تحصل بالحس والعقل، فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرى، وأن قطع العنق يحصل معه الموت وأن النار حارقة.

ولكن العلم بهذه القضايا الكلية تجريبى، والحس إنما يدرك رياً معيناً، وموت شخص معين، وإحراق النار لا يدرك الحس منها إلا شيئاً خاصاً، ثم يأتى دور العقل فى التعقل والتجريد وإصدار الحكم الكلى.

يقول ابن تيمية: إن الحس الباطن والظاهر يتصوران الحقيقة مطلقاً، أما

---

١) ابن تيمية: الرد ص ٣٠٠

٢) ابن تيمية: الرد ص ٣٠١

عمومها وخصوصاً، فهو من حكم العقل، فالعقل يعقل معنى من هذا المعين، ومعنى يماثله من هذا المعين فيصير فى القلب معنى عاماً مشتركاً، وذلك هو عقله، أى تعقله للمعانى الكلية(١).

أى أن العقل يجرد معانى كلية من جزيئات مادية محسوسة ، وظيفة العقل إذن تنحصر فى إستخلاص الكليات بتجريدها من الجزيئات التى تدركها الحواس(٢) فالحس لا يدرك إلا معيناً والعقل يدركه كلياً مطلقاً، لكن بواسطة التمثيل.

ويبدو أن ما قاله ابن تيمية عن دور الحس فى الأدراك ثم دور العقل بعد ذلك لا يبعد كثيراً عما قاله المناطقة، يوضح ذلك ما قاله ابن سينا: "وأما الكائن بالقياس الجزئى فانه يكون عند العقل حكم ما كلى على الجنس، فيحس أشخاص نوع لذلك الجنس، فتتصور عنده الصورة النوعية، فيحمل ذلك الحكم على النوع فيكتسب معقولاً لم يكن"(٣)

ثانيا: الوجدانيات الباطنة:

أما الطريق الثانى الذى يمكن أن يوصلنا الى اليقين–فى رأى ابن تيمية–فهو الوجدانيات الباطنة، ويقصد بها الإدراك الذاتى للشخص لحالته الداخلية الباطنة، كإدراكه جوع نفسه، وعطش نفسه، وحبه وبغضه، وألمه ولذته، ولا يمكن

---

١) ابن تيمية: نقض المنطق ص ١٨٧–١٨٨

٢) د. عاطف العراقى: فلاسفة المشرق ص ٢٣٣ دار المعارف بمصر ط ٦

٣) ابن سينا: البرهان من منطق الشفاء ص ١٦١ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. القاهرة ١٩٥٤

أن يقال أن هذه أمور أو قضايا كلية، فالكلية كما هو معروف هى الحكم على جميع الأفراد.

ولكن الأنسان قد يعلم حال غيره–لا عن طريق الأدراك الحسى–وإنما عن طريق قياس التمثيل. وقد يشترك الناس فى إدراك بعض الحسيات المنفصلة، كالشمس والقمر، ففيها من الخصوص فى المدرك ماليس فى الحسيات المنفصلة وإن إشتركوا فى نوعها فهى تشبه العاديات.(١)

ثالثا: المجربات ودورها فى تحصيل المعرفة:

يذهب ابن تيمية فى تعريفه للمجربات بأنها "مدركات جزئية فإن التجربة إنما تقع على أمور معينة"(٢) جزئية.

وبناء على تصوره للمجربات يشير إلى دورها فى تحصيل المعارف، بأعتبار أن التجربة تحصل بالحس والعقل، فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرى، وأن قطع العنق يحصل معه الموت.

ولكن العلم بهذه القضية الكلية تجريبى، والحس إنما يدرك رياً معيناً، وموت شخص معين، أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك، فهذه قضية كلية لا تعلم بالحس، وإنما بما يتركب من الحس والعقل، ذلك أن التجربة إنما تحصل بالنظر والأعتبار والتدبر.

يقول ابن تيمية فى ذلك:"أن التجربة تحصل بنظره–أى الأنسان–وأعتباره وتدبره، كحصول الأثر المعين دائراً مع المؤثر المعين دائماً، فيرى ذلك عادة مستمرة

---

١) ابن تيمية: الرد ص ٣٠١

٢) ابن تيمية: الرد ص ٣٠٢

لا سيما إن شعر بالسبب المناسب، فيضم المناسب إلى الدوران مع السبر والتقسيم"(١)

ويشترط ابن تيمية فى جميع ذلك، السبر والتقسيم الذى ينفى المزاعم، وإلا فمتى حصر الأثر مقرونا بأمرين لم تكن إضافته إلى أحدهما بأولى من العكس، ومن إضافته إلى كليهما.

فأصل التجربة عنده إذن هى: الحس والعقل مع أعتبار السبب المناسب، ومع مراعاة الدوران والسبر والتقسيم، ولذلك سنتناول هذه الأصول بشىء من التفصيل.

١– علاقة الحس والعقل بالمجربات ومراحلها:

أ– يركز ابن تيمية على المعرفة التى تبدأ بالخبرة الحسية المباشرة، وذلك بتفاعل الأنسان خلال حواسه مع العالم الخارجى، فالحس هو أول العلم بالمدركات.(٢)

وما دام الأمر كذلك فقد تناول ابن تيمية الحواس الخمسة ووظيفة كل حاسة، بأعتبار كل حاسة قائمة بذاتها، ثم أشار إلى الحس المشترك.

وكان من الطبيعى أن يبدأ بدور البصر والسمع وايهما أفضل وأقوى فى تحصيل المعرفة، وهنا يقرر أن إدراك البصر أكمل ويستدل بقول النبى صلى ا لله عليه وسلم: "ليس المخبر كالمعاين"(٣) ولكنه يضيف: إن السمع يحصل به من

---

١) ابن تيمية: السابق ص ٩٣

٢) أنظر: مباحث فى المعرفة فى الفكر الأسلامى للمؤلف ص ٨٢

٣) أخرجه الطبرانى عن أنس بلفظ "ليس الخبر كالمعاينة" كما أخرجه أحمد. أنظر: مجمع الزوائد ١/١٥٣ ط بمصر ١٣٥٢ هـ

العلم أكثر مما يحصل بالبصر، فالبصر اقوى وأكمل، والسمع أعم وأشمل، وهاتان الحاستان هما الأصل فى العلم بالمعلومات التى يمتاز بها الأنسان عن البهائم.

ثم تحدث عن بقية الحواس فقال: أما الشم والذوق واللمس فحس فحص لا يحصل إلا بمباشرة الحيوان لذلك، فالثلاثة كالجنس الواحد... واللمس حاسة فى الجلد تميز بين الحار والبارد، واللين والصلب، والناعم والخشن ويميز بين مايلتذ به وبين ما يتألم به، ويتنوع من المدركات مثل الطعوم والروائح. والحلو والمر، والعطر والكريه، والمعرفة الحاصلة بهذه الأدوات كلها، معرفة جزئية لا تستقل بمعرفة كلية يقينية.

ب- وإذا أردنا المعرفة الكلية، وبالطبع نحن نسعى إليها كان لزاماً علينا أن ننتقل بالحواس إلى مرحلة أخرى، غير المعرفة المباشرة، هى مرحلة التجربة، تلك التى ينضم فيها العقل مع الحس.

حول هذه المرحلة يقول ابن تيمية: "أما الأعتقاد الكلى القائم فى النفس من أن هذا الجنس يحصل به اللذة، وهذا الجنس يحصل به الألم، فهذا من التجريبيات، إذ الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شيء كلي، فالقضاء الكلى- أى المعرفة الكلية-الذى يقوم بالقلب مركب من الحس والعقل، وهو التجربيات... فالحس به يعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرات بعد أخرى أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلى-العلة-فقضى قضاء كلياً أن هذا يورث اللذة الفلانية، وهذا يورث الألم الفلانى"(١)

ج- وكما رأينا فإن ابن تيمية يسلك طريقاً متسلسلاً ومرتباً للحصول على المعارف اليقينية من التجربة. فيبدأ بالحواس وعملها والمعرفة الحاصلة بها،

---

١) الرد ص ٨٦

ويمكن أن نطلق على تلك المرحلة المقصودة من أجل المعرفة: الملاحظة العلمية، ثم ينضم العقل إلى الحواس فى المرحلة التالية وهى التى تعرف بالتجربة، وتجرى القوى الأدراكية المتضافرة عديداً من التجارب على الأشياء المرادة للأدراك، فتكشف أثناء ذلك القدر المشترك أو العلة ويتبين لها كذلك من خلال التجربة وتكرارها وتنوعها دوران تلك العلة مع المعلول، أو التلازم بين العلة والمعلول فى الحضور والغياب، والوجود والعدم. وسمى دوراناً، لأن العلة فيه تدور مع معلولها وجوداً وعدماً. ويعتبره-الدوران-بعض الأصوليين إستقراءاً ناقصاً يفيد الأحتمال، فبينما ذهب الاشاعرة إلى إعتباره لا يفيد اليقين(١) ، إعتقد أصوليو المعتزلة أن الدوران يوصل على اليقين القطعى بعلية الحكم والوصف.(٢)

ومع تسليم ابن تيمية بدوران العلة مع معلولها حضوراً وغياباً، إلا أنه يؤكد على عدم مقارنة السبب سببه فى الزمان، لذلك نراه ميز بين نوعين من العلة: علة فاعلة وعلة هى شرط ، فيقول: "وأما فاعل يبدع مفعوله ويكون مقارناً له فى الزمان فهذا لايوجد قط (٣) ، لكن لفظ العلة فيه إجمال : (فالعلة الفاعلة) شئ ، و(العلة التى هى شرط) شئ آخر ، والشرط قد يقارن الشروط فى زمانه، بخلاف الفاعل فإنه لابد أن يتقدم فعله على المعين" (٤) وسنشير إلى مبدأ العليه

---

١) الجوينى: الشامل فى أصول الدين، تحقيق د. النشار ص ٦٦٠ الأسكندرية سنة ١٩٦٩م. وأيضاً: ابن قدامة: روحنة الناظر وجنة المناظر فى أصول الفقه ص ٢٩٢. بيروت ١٩٨١م

٢) أبو الحسين البصرى: كتاب المعتمد فى أصول الفقه. تحقيق د. حسن حنفى ج٢ ص ٨٠١. دمشق ١٩٦٥م

٣) رد على قول بعض الفلاسفة بتقوم الله على العالم بالذات لابالزمان

٤) ابن تيمية: الرد ص ٣٨١

عند ابن تيمية بعد ذلك.

وهنا يبدو ابن تيمية عالماً من علماء الأستقراء والتجربة، يسبق (بيكون) و(مل) وغيرهما ، ولكنه عالم تجربة مؤمن لايؤمن بأن العلة تقضى إلى معلولها بذاتها، ولاتستقل بإيجاده بل يجعل العلة شرطاً لايوجداً ، والشرط يصاحب الشروط زماناً ولايسبقه، ولكن هناك علة أخرى فاعلة تتقدم على المعلول ، وذاكم الفاعل الموجد المتقدم هو الله ، وهو الذى يخلق الأشياء الجامعة لعللها ومعلولاتها.

لقد تخلص ابن تيمية من مشكلة المادية التى وقع فيها العلماء الماديون الذين أفضت بهم بحوثهم إلى القول بوجود الأشياء من بعضها، وإلى إنكار فاعل خارج وسابق على الأشياء.

وإلى هنا يكون ابن تيمية قد قرر عمل الحواس، وإنضمام العقل إليها فى التجربة، وكشف العلة، ثم دورانها، وتلازمها وموضحاً جدول الحضور والغياب لتلك العلة، ثم ينتقل بعد ذلك إلى التحليل والحصر وهو مايعرف بالتقسيم، وإلى الإبطال، أى الحالات التى لاتوجد فيها العلة، وهو مايعرف– عنده– بالسبر.

والسبر والتقسيم باب عظيم من أبواب الأستدلال الكاشفة للحقيقة. وخلاصته فى نظر البعض هو أن يبحث الناظر عن مكان مجتمعة فى الأصل ويتبعها واحداً واحداً، ويبين خروج آحادها عن صلاح التحليل به إلا واحداً يراه ويرضاه (١) أو "حصر الأوصاف التى توجد فى الأصل والتى تصلح للعلية فى بادئ الرأى، ثم إبطال مالا يصلح منها فيتعين الباقى للعلية"(٢).

وسيتضح لنا أتفاق ابن تيمية والغزالى فى أن السبر والتقسيم منهج جلى

---

١) د. النشار: مناهج البحث ص ٩٧

٢) د.النشار: السابق

فى الأستدلال لايتصور إنكار حصول العلم منه (١) .

ويمكننا أن نستنتج أن السبر والتقسيم يمر بمرحلتين: أحدهما: الحصر وهو المقصود بالتقسيم. وثانيهما : الإبطال، وهو المراد بالسبر. وهذا يقرر ابن تيمية أن دور السبر والتقسيم يتمثل فى نفى المزاحم، أى استبعاد مالا يصلح أن يكون علة يحتج بها أثناء التجربة "فإن كان نفى المزاحم ظنياً كان اعتقاد العلة ظنياً، وإن كان قطعياً كان الأعتقاد قطعياً، إذا كان قاطعاً بأن الحكم لابد له من علة، وقاطعاً بأنه لايصلح للعلة إلا الوصف الفلانى"(٢).

معنى هذا أن ما يستبعده الباحث إن كان متأرجحاً بين أن لايكون علة أويكون فإن الوصف الذى استبقاه ليكون هو العلة يخضع للظن أيضاً، أما إن كان على يقين من أن ما استبعده لايصلح فإن ما استبقاه يكون العلة يقيناً.

وترجع أهمية موقف ابن تيمية فى هذا المجال إلى أن أساس الأستدلال الربط بين القضايا التى تصور أجزاء الحقائق فى هذا الوجود. بأن يكون وجود بعض الأشياء علة لوجود شئ آخر، وبمقدار قوة الإرتباط تكون قوة الأستدلال. وذلك بأن يكون أحدهما علة للآخر، وإذا وجدت العلة كان المعلول ثمرة لوجودها، وهما متلازمان من الناحية العقلية، أو على حسب مجرى الأمور. وإذا ذكر المعلول كان كاشفاً لعلته، لأن ذكر النتائج مع إحدى المقدمتين للدليل يدل على المقدمة الثانية. ولأن المقدمات تطوى فيها. فإذا ذكر تحريم الخمر، وحاول العقل أن يتعرف سبب يستطيع استكشافه من أوصاف الخمر، فإذا عرف الوصف المناسب للتحريم إستيقن أنه السبب وهو يكون وصفاً لايشاركه فيه غيره.

---

١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص٧٩، ٨٠ بيروت ١٩٦٩م.

٢) ابن تيمية : الرد ص٩٣

تبلور منهج التجربة عند ابن تيمية:

بعد بيان المراحل الأربعة السابقة بدءاً من ملاحظة الحواس ومروراً بأنضمام العقل فى مرحلة التجربة، ثم أكتشاف السبب والعلة، ثم القيام بعملية السبر والتقسيم، أو جداول الحضور والغياب، يكون منهج ابن تيمية التجريبى قد تبلور تماماً ويمكن أن نلقى عليه الضوء إجمالاً بعد التفصيل لنرى إلى أى مدى من اليقين تفيده التجربة، ولنهيئ الأذهان لدفاع ابن تيمية عنه، فنلحظ أن ابن تيمية يرى أن لفظ التجربة يستعمل فيما فعله الأنسان، وماجربه "بفعله وحسه وإن لم يكن من مقدوراته" ومن الأمثلة التى يسوقها فى هذا الصدد"أنه إذا بعدت الشمس انتشر الضوء فى الآفاق، وإذا غابت أظلم الليل و اسقط البرد ورق الأشجار، وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها، وإذا قربت من سمت رؤوسهم جاء الحر، وإذا جاء الحر أورقت الأشجار وأزهرت. فهذا أمر يشترك فى العلم به جميع الناس لما قد أعتادوه وجربوه"(١)

والتجربة عنده "لاتقوم على الحس وحده، وإنما يشترك معه العقل، صحيح أن الحواس روافد للعقل، هما وسائل المعرفة، وتحصيلها فى حدود هذا الكون المحس، المشاهد، فالحس به يعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلى، فقضى قضاءً كلياً أن هذا يورث اللذة الفلانية وهذا يورث الألم الفلانى"(٢)

وما ورد فى التجربة بكل مافيها يتعلق بالوجود المشاهد أو الوجود المحس،

---

١) الرد ص ٩٤

٢) ابن تيمية: السابق ص ٣٨٦ وأيضاً: لباب الأشارات للرازى ص ٥٣-٥٩ مكتبة الكليات الأزهرية بمصر ١٩٨٦م

أما ماوراءه فهو طور آخر، ولهذا كانت وسيلته غير الحواس والعقل والتجربة ونعنى به الوحى.

مفهوم الأستقراء عند ابن تيمية:

هذه نظرية ابن تيمية فى المنهج الحسى والتجريبى، ونراه قد قسمه إلى مراحل، تبدأ بالحسى وتتوسط بالتجربة وتنتهى بالنتيجة. وهو بذلك لايفترق كثيراً فيما ذهب إليه من مراحل، ولا فيما رأى من ضرورات تجب مراعاتها أثناء السير فى عمليات التجربة المتنوعة، عما ذهب إليه كبار التجريبيين فيما بعد الأمر الذى يتضح معه سبق ابن تيمية فى هذا المضمار.

وإذا أضفنا إلى ذلك كله أنه يعتبر الحكم منطلقاً من الجزئيات يكون بذلك قد أضاف فكرة جديدة عن الإسميين فى عصره، وأعطاها مفهوماً يختلف عما كان عليه العقليون من الفلاسفة.

ولكن يجب أن ننبه إلى أن إسمية ابن تيمية ليست إسمية مادية، بمعنى أنه لاينكر وجود موجودات خارج الأفراد المحسوسة، بل يؤمن بوجود آليه فوق المفردات الحسية.

هذا المنهج المتكامل قد استخدم فيه مصطلحات تقترب كثيراً من تلك المصطلحات الحديثة، كما أنه لم يغب عن ذهنه فكرة الأستقراء التى جعلها التجريبيون عنواناً لمنهجهم الحديث.

وتتلخص فكرة الأستقراء عنده فى عدة نقاط:

١- إذا كان الأستقراء عند المناطقة والتجريبيين هو أنتقال الفكر من الحكم على

الجزئى إلى الحكم على الكلى الذى يدخل الجزئى تحته(١). فإن ابن تيمية يوافق على خطوات إنتقال الفكر هذه، غير أنه يرى أن هذا ليس أستدلالاً بجزئى علـى كلـى، ولابخاص على عام، بل استدلال بأحد المتلازمين علـى الآخر، فبان وجود ذلك الحكم فى كل فرد من أفراد الكلى العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلى العام.
وقول المناطقة: إن هذا استدلال بخاص جزئى على عام كلى، ليس بحق، وكيف يكون ذلك صحيحاً والدليل لابد أن يكون ملزوماً للمدلول؟ فلو جاز وجود الدليل مع عدم المدلول عليه، ولم يكن المدلول لازماً لـه لم يكن– إذا علمنا ثبوت ذلك الدليل– نعلم بثبوت المدلول معه– إذا علمنا أنه تاره يكون معه، وتاره لايكون معه. إذا علمنا ذلك ثم قلنا أنه معه دائماً، كنا قد جمعنا بين النقيضين (٢)
٢– ويعتقد ابن تيمية أن هذا اللزوم الذى ذكره، يحصل به الأستدلال بأى وجه حصل اللزوم، كلما كان اللزوم أقوى، وأتم، وأظهر، كانت الدلالة أقوى، وأتم وأظهر، كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى، فإنه ما منها مخلوق إلا وهو ملزوم لخالقه، لايمكن وجوده إلا بوجود خالقه(٣). أى أن الأدلة مستلزم لمدلولاتها لزوماً ضرورياً.
وإذا كان المدلول لازماً للدليل فمعلوم أن اللازم إما أن يكون مساوياً للملزوم، وإما أن يكون أعم منه، فالدليل إما أن يكون مساوياً للحكم المدلول فى العموم والخصوص، وإما أن يكون أخص منه، فيكون الدليل أعم منه(٤).

---

١) د. ماهر عبد القادر: المنطق ومناهج البحث ص١٤٤
٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٠١–٢٠٢
٣) ابن تيمية: الرد ص ٢٠١–٢٠٢
٤) ابن تيمية: الرد ص ٢٠١–٢٠٢

اما عن صور اللزوم المستدل به وعلاقته بدليله، فيقول ابن تيمية: "سواء كان اللزوم المستدل به وجودا او عدما، ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته. كما يستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم. بل كان دليل يستدل به فانه ملزوم لمدلوله".(١)
ويمكننا القول بوجه عام ان ابن تيمية يرى ان التلازم قد يكون من الطرفين بين وجوديهما وبين عدميهما، فيلاحظ ان وجود احدهما يستلزم وجود الاخر، وانعدام احدهما سيتلزم انعدام الاخر. كالتلازم بين وجود النهار فى الارض ووجود الشمس فى مكان امتداد اشعتها الى مكان وجود النهار.
ومبدأ الاستلزام هذا يبين اللازم والملزوم هو ما له مقتضى عقلى من واقع الاسباب والمسببات، ومثاله:
اذا انخفضت درجة الحرارة الى ما تحت الصفر تجمد الماء، و الملاحظ هنا ان اللزوم لزوم سببى، لان انخفاض درجة الحرارة كان سببا فى تجمد الماء، اى لزوم من الانخفاض التجمد، وهذا التجمد له مقتضى عقلى من واقع نظام الاسباب والمسببات.
٣– يقوم الاستقراء اذا على مبدأ العلية الذى تخضع له كل ظواهر الطبيعة. والا كان الاستقراء بغير اساس، فالطبيعة لابد وان تسير فى اطراد علىى، وان القانون العلمى هو تفسير على للظواهر(٢). وهو كذلك عند ابن تيمية، فيقوم على الارتباط العلى بين اللازم والملزوم، بين العلة والمعلول، بين السبب والمسبب.

---

١) السيوطى: صون المنطق والكلام ص ٢٩٠
٢) د.محمود فهمى زيدان: السابق ص٨٣ ،
د. محمد نظمى : المنطق الحديث وفلسفة العلوم ، ص١١٨ ، ١٩٩٢م.

غير ان ابن تيمية له موقف اخر من مشكلة الاقتران الزمني بين العلة والمعلول –والتي قال بها جمهور الفلاسفة للتدليل على قدم العلم – وقد عرضنا له من قبل، ونشير اليه هنا لارتباطه بمفهوم الاستقراء عنده.

ميز ابن تيمية بين نوعين من العلة: علة فاعلة وعلة هي شرط، ثم يقول كاشفا عن هذا الفرق "واما فاعل مبدع مفعوله ويكون مارنا له في الزمان فهذا لا يوجد قط. لكن لفظ العلة فيه اجمال، فالعلة الفاعلة شيء، والعلة التي هي شرط شيء اخر، والشرط قد يقارن المشروط في زمانه بخلاف الفاعل فانه لابد ان يتقدم فعله على المعين (١) .

نخلص مما سبق ان مفهوم الاستقراء واحد عند المناطقة وابن تيمية، وهو و ان وافقهم على الارتباط العلي الا انه ذهب الى ان هذا الارتباط انما هو بين لازم وملزوم وليس استدلال بجزئي على كلي.وهو بهذا يعترف بالعلاقة الضرورية بين الاسباب ومسبباتها، لان القول بغير ذلك يؤدي الى القول بالصدفة والاتفاق ، بينما العالم محكم ومتقن يجري على نظام وترتيب.

وما دمنا بصدد مبدأ العلية او السببية فلنا ان نشير الى ان التقدم العلمي – المعاصر – في مجال الفيزياء ادى الى تغير في النظر الى نتائج الاستقراء ومن ثم الى مبدأ العلية. فلا يمكن اعتبار قوانين العلية معبرة عن الثبات المطلق، فالحوادث الفيزيائية في تلاحق مستمر، وهذا التلاحق جعل العلماء ينظرون نظرة حذر الى فكرة العلية، انهم لا ينكرونها على الاطلاق، ولن يفترضونها بمعنى من المعاني(٢).

---

١) ابن تيمية : الرد ص٣٨٠ ، ٣٨١

٢) د.ماهر عبد القادر : السابق ص٢٩٤،٢٩٥

فذهب "برتراند رسل" الى ان حوادث العلم الفيزيائي في تتابعها لا تسير وفق الرغبات التي تجعلنا نذهب الى القول بقوم ما تلزم المعلوم ان يتبع علته.ففكرة الالزام تنطبق فقط على الافعال الانسانية لا الحوادث الفيزيائية(١)

وقد ادرك بعض المفكرين المعاصرين انه على الرغم من ان "ظاهرة قذف الذرة بعض جزئياتها بطريقة تلقائية دليل يقوم ضد العلية"(٢)، وان حركة الالكترونات دليل يقوم ضد الحركة المتصلة والحتمية وامكان التنبؤ بحركاتها بطريقة دقيقة .... فان العلماء لا ينكرون مبدأ العلية ولكنهم ينكرون ان كل قانون علمي انما هو تفسير علي: لا ينكرون ان هناك كثيرا من القوانين العلمية لا ينطوي على تلك العلاقة بالرغم من ان تلك القوانين كانت تعميمات استقرائية(٣)

رابعا: المتواترات:

اما المتواترات "فإنما هو ما علم بالحس من مسموع او مرئي، فالمسموع قول معين والمرئي جسم معين، او لون معين، او عمل معين او امر معين(٤) اي ان المتواترات ايضا من قبيل الجزئي.

---

١) د.ماهر عبد القادر : السابق ص٢٩٤،٢٩٥

٢) د.محمود فهمي زيدان : الاستقراء و المنهج العلمي ص١٨٠

٣) د. محمود فهمي زيدان : السابق ص١٧٨،١٣٧

٤) ابن تيمية : الرد ص٣٠٢

دفاع ابن تيمية عن التجريبيات والمتواترات:

ذهب بعض المناطقة الى القول بأن القضايا المعلومة بالتجربة والتواتر والحدس انما تودى الى معرفة ذاتية، اى يختص بها من علمها بهذا الطريق، ومن ثم فلا تكون حجة على غيره ممن لم يجربها. بخلاف غيرها فأنها مشتركة يحتج بها على المنازع(١)

وكذلك جاء فى البصائر النصيرية قول صاحبها: "وهذه القضايا-اى المتواترات- وما قبلها من المجربات والحدسيات لا يمكن ان تثبت على جاحدها، فان جحوده ان كان على فكر فلا مطمع فى افحامه، وان كان لانه لم يتول ما تولاه المجرب او الحاس او المتيقن بما تواتر عنده من الاخبار، فما لم يسلك الطريق المفضى الى اليقين، كيف يسلم اعتقاده؟ ولا يمكن ان يزال شك المتشكك فيها بالقياس على غيرها من المجربات والمتواترات، فأن تكرار الاحساس قد تنعقد معه التجربة واليقين فى واقعة اخرى، وكذلك تواتر الشهادات قد يفيد اليقين فى بعض الوقائع ولا يفيد مثلها فى واقعة اخرى، فلا يغنى الاستشهاد فى تلك الوقائع المتيقنة مهما تخلف اليقين فى هذه" (٢)

ويرد ابن تيمية من عدة جوانب:

اولا: يقسم ابن تيمية الحسيات الى خاصة وعامة.

اما الخاصة -كالشم واللمس والذوق- فليس من الضرورى ان يشترك فيها جميع الناس، وانما هى معرفة انفرد بها شخص معين.

١) ابن تيمية : الرد ص٩٢

٢) الساوى : البصائر النصيرية ص١٤١ تعليق الشيخ محمد عبده . القاهرة ١٨٩٨م.

اما العامة، فقد يشترك فيها ناس كثيرون كاشتراكهم فى رؤية الشمس والقمر ... وغير ذلك من الامور المخلوقة والمصنوعة.

ثانيا: اما الامور المعلومة بالتواتر والتجارب فقد يشترك فيها عامة الناس، مثل العلم بوجود مكة، ووجود البحر -واكثرهم ما راه- ووجود الانبياء وادعائهم النبوة، فان هؤلاء قد تواتر خبرهم الى عامة بنى ادم، وان وجود من لم يصله خبرهم، فليس بحجة على عدمهم(١)

ثالثا: وعن حقيقة الاختصاص فى المجربات والمتواترات والحسيات مجتمعة يقول ابن تيمية: "الاشتراك قد يكون فى عين المعلوم المدرك، وقد يكون فى نوعه. فالاول كاشتراك الناس فى رؤية الشمس والقمر وغيرهما. والثانى كاشتراكهم فى معرفة الجوع والعطش، والرى والشبع، واللذة والالم، وهذا اشتراك فى النوع، وهو يعنى ان المعين الذى ذاقه هذا الشخص ليس المعين الذى ذاقه هذا، اذ كل انسان يذوق ما فى بطنه. ولكن يشترك الناس فى معرفة جنس ذلك(٢)

رابعا: ونتيجة رأى ابن تيمية الذى يحاول من اجله هو الدفاع عن النبوات، والمعجزات ودلالتها على النبوات. فأولئك هم الذين اختلف معهم ابن تيمية من المناطقة والفلاسفة ينكرون المتواترات، وقد يحتج بعضهم بأن: هذا لم يتواتر عندى، فلا يقوم به الحجة على، اولا يقوم بها البرهان على المنازع.

ورد ابن تيمية على هذه الحجة، ان "عدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود" (٣) فهم اذا لم يعلموا ذلك لم يكن ذلك علما منهم بعدم ذلك ، ولا

١) ابن تيمية : السابق ص٩٢، ٣٨٥

٢) ابن تيمية : الرد ص٩٨-١٠٠

٣) ابن تيمية : الرد ص٩٩، ٣٨٥-٣٨٨

بعدم علم غيرهم به.

ومثل هؤلاء –فى رأى ابن تيمية– كمن يقول: " رؤية الهلال او غيره لا تحصل الا بالحس، وانا لم أره" وهذا يقال له: انظر كما نظر غيرك، فتراه ان كنت لم تصدق المخبرين. وكمن يقول: "العلم بالنبوة لا يحصل الا بعد النظر ، وانا لا انظر، او لا اعلم وجوب النظر حتى انظر"(١) وهؤلاء لم يطلبوا الباب الموجب للعلم بذلك.

واذا كان من المستحيل او من الصعب قيام حجة بالاضافة الى هذا يحق لنا القول مع ابى البركات البغدادى: فى الوقت الذى يشكك الفلاسفة فى حجية التواتر يطالبوننا بالتسليم بنظرياتهم حول العقول العشرة، والعقل الاول ونظرية الفيض، كل ذلك دون ايراد حجة مقنعة. يقول البغدادى"فهذه حكمة اوردوها كالخبر، ونصوا فيها نصا كالوحى الذى لا يعترض ولا يخالف، وليتهم قالوا: يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه، واذا كان جائهم عن وحى فكان يليق ان يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتبعون"(٢) للمتواترات فيما يرى بعض المناطقة، فكذلك يكون من الصعب تأسيس نظرية فلسفية تقترب من الصدق اكثر من نظرية اخرى.

خامسا: مرة اخرى يقول ابن تيمية ان ما عند الفلاسفة بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة تلك الموجودات، وهو ما يسمونه بالحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة هو من هذا القسم من المجربات ... فان هذا لا يقوم فيها برهان على المنازع.

---

١) ابن تيمية : الرد ص٩٩، ٣٨٥–٣٨٨

٢) البغدادى : كتاب العتبر ج٣ ، ص٦٦، حيد اباد الدكن ١٣٥٠هـ.

فليس عندهم برهان على المنازع.

وايضا فان كون هذه الاجسام الكبيعية جربت، وكون الحركات الفلكية جربت، لا يعرفه اكثر الناس الا بالنقل، والتواتر فى هذا قليل، وانما الغاية ان تنقل التجربة في ذلك عن بعض اهل الاختصاص.

وعلم الهيئة الذى هو اعظم علوم الفلاسفة الرياضية العقلية، الذى جعل ارسطو اصله هم ائمة الفلاسفة وعلمهم اصل الفلسفة. هذا العلم مبناه على قضايا يخبر بها بعض الناس عن قضايا حدسية، فاذا قالوا: ان هذه لا يقوم فيها برهان على المنازع، والقضايا الطبيعية مبناها على ما ينقله بعض الناس من التجارب. فاذا لم يكن فى هذا ولا هذا برهان لم يكن عندهم برهان على ما يختصون به.

سمة المدركات بالحواس والتجربة:

بان لنا ان السمة التى تصطبغ بها المدركات بالحس، او به وبالفعل فى مرحلة التجربة، وهى الموجود الخارجى، وان تلك الوسائل الادراكية ترتبط بالوجود الخارجى، فالحس يدرك المحسوسات المشاهدة، والتجربة تجرى على موجودات مشخصة معينة.

ويتحمس ابن تيمية لهذا الوجود الخارجى، ومن ثم تنشأ بينه وبين المناطقة معركة متفرعة عن منهجه فى التجربة، حول الوجود الخارجى والوجود الذهنى، فكان لابد من وقفة معه فى حلبة الصراع حول هذه النقطة، كما اننا بحاجة الى ان نسمع رايه فى المنهج المتبع فى اثبات العقائد الدينية الاسلامية بالذات.

فكرة الامكانين: الذهنى والخارجى بين ابن تيمية وخصومه:

اشرنا فيما سبق الى ان المعرفة الانسانية -عند ابن تيمية- اساسها معرفة الجزئى، وان معرفتنا بالحقائق الموجودة فى الخارج على ماهى عليه لا يتم الا "بقياس التمثيل"الذى هو اصل الشمول.

وكشفنا عن مخالفة المناطقة لهذه القاعدة حين اعتبروا التمثيل ظنى والشمول البرهانى يقينى.

ويرى ابن تيمية ان خطأ المناطقة انما يرجع الى ما يسمونه "الامكان الخارجى" فبمقتضى هذا التقسيم يتصررون وجود ماهية مجردة بنفسها من حيث هى هى من غير ان تكون ثابتة فى الخارج ولا فى الذهن ، فيقولون: "الانسان من حيث هو هو" و "الوجود من حيث هو هو " و "السواد من حيث هو هو ". ويظنون ان هذه الماهية التى جردوها على جميع القيود السلبية والسبتية محققة فى الخارج على هذا التجريد(١)

ويرى ابن تيمية ان هذا غلط كغلط اسلافهم حين جردوا المثل الافلاطونية، وكغلط الفيثاغوريين حين جردوا العدد، فهذه المجردات التى قد سلبنها كل قيد ثبوتى وسلبى لا تكون بلا مقدرة فى الذهن(٢)

ولكن لماذا لا نفترض "انسانا" مجردا من الوجودين الخارجى والذهنى؟

هنا يجيب ابن تيمية ان هذا الفرض فى الذهن ايضا ، كسائر الممتنعات فى الذهن مثل ان يفرض موجودا لا واجبا ولا ممكنا ، ولا قائما بنفسه ولا بغيره ولا مباتنا لغيره ولا مجانبا له، فهذا كله مفروض فى الذهن. وليس كل ما فرضه الذهن

---

١) ابن تيمية : السابق ص٣١٧

٢) الرد ص٣١٨

يمكن وجوده فى الخارج.

ويتصور ابن تيمية الامكان الذهنى والامكان الخارجى على النحو التالى:

اولا: الامكان الذهنى: ويقصد به تلك الاشياء التى يتصورها الذهن ولا يعلم امتناعها بل يقول: ممكن وجودها فى الخارج. لا لعلمه بامكانها بل لعدم علمه بامتناعها، مع انها قد تكون ممتنعة الوجود فى الخارج.

ثانيا: الامكان الخارجى: ويقصد به " العلم بامكان وجود الشيء فى الخارج، او وجود نظيره، او وجود ما هو ابعد عن الوجود منه. فاذا كان الابعد عن قبول الوجود موجردا، ممكن الوجود، فالاقرب الى الوجود منه اولى"(١)

العقائد الاسلامية لا تثبت بالامكان الذهنى:

ويرتب ابن تيمية على ذلك امرا هاما -فيما يقول النشار- هو ان القرآن الكريم يتضمن امثلة حسية، هى اقرب الى الوجود الحسى منه الى الوجود الذهنى، وعلى ذلك لا يمكن للقرآن -فيما ذهب ابن تيمية- ان يستخدم فكرة الامكان الذهنى المجرد فى اثبات العقائد الاسلامية، وانما يستخدم الامكان الخارجى(٢). واستخدامه للامكان الخارجى يعنى ان هذا "الامكان الخارجى يعرف بالوجود، لا بمجرد عدم العلم بالامتناع".(٣)

ومعنى التعريف بالوجود ان اشارات القرآن الى وجود موجودات خارج الذهن، انما هو تصديق بوجودها الواقعى، وليس مجرد عدم العلم بالامتناع.

---

١) ابن تيمية : السابق ص٣١٨

٢) د. النشار مناهج ...ص٢٠١

٣) ابن تيمية : السابق ص٣٢١

وهذا هو تصور ابن تيمية "للامكان الخارجي"، لذلك نجده ينفر من تصور الفلاسفة وبعض المتكلمين للامكان الخارجي وينتقده بشدة، من امثال ابن سينا والرازي.

ووجه النقد هنا انهم يثبتون "الامكان الخارجي" بمجرد امكان تصوره في الذهن فابن سينا لما اراد اثبات موجود في الخارج معقول -غير محسوس بحال- استدل على ذلك بتصور الانسان الكلى المطلق المتناول للافراد الموجودة في الخارج"(١)

وقد سبق لنا بيان رأى ابن تيمية حول الكلى المطلق، حيث اثبت ان تصور الكلى المطلق المتناول للافراد الموجودة في الخارج "انما يفيد امكان وجود هذه المعقولات في الذهن، لان الكلى لا يوجد حيا الا في الذهن ..... وليس كل ما تصوره الذهن يكون موجودا في الخارج كما تصوره، فان الذهن يتصور ما يمتنع وجوده في الخارج، كما يتصور الجمع بين النقيضين والضدين"(١)ومعنى هذا ان اثبات الامكان الخارجي بمجرد التقسيم العقلي فاسد.

واجب الوجود :

وتأسيسا على تصور المناطقة "للامكان الخارجي" جاء تصورهم لواجب الوجود فهو عندهم كما جاء في "الرد على المنطقيين" : "اما واجب الوجود الذي يثبتونه، فأما ان يجعلوه وجودا مجردا عن كل قيد ثبوتي وعدمي، واما ان يقولوا: بل هو مقيد بالامور السلبية ودون الثبوتية، كقول ابن سينا وامثاله"(٢)

١) الرد ص٣٢٢

٢) الرد ص٣٢٥،٣٢٦

وخلاصة نقد ابن تيمية لهذا التصور يتمثل في قوله: ".... وهذا انما يوجد في الذهن لا في الخارج، فانه يمتنع ثبوت وجود خارجي لا يوصف بشيء من الأمور الثبوتية. أو لا من الثبوتية ولا السلبية بل أى موجود حقير فرصته كان خيرا من هذا الذى يوصف بشيء ثبوتي، فانه قد شارك ذلك الموجود الحقير في مسمى الوجود، ولم يمتز منه إلابوصف عدمي، وذلك الموجود الحقير امتاز عنه بأمر وجودى. والوجود خير من العدم" وينتهي ابن تيمية الى أن مايثبتونه ويجعلونه واجب الوجود، ممتنع الوجود. ولكن يفرض في الذهن كما يفرض سائر الممتنعات.

كمايؤكد ابن تيمية أن البرهان الذى يعولون عليه فهو اليقيني دون التمثيل – لايثبت أى من واجب الوجود ولاالعقول:

يقول ابن تيمية: أن يقال "أشرف الموجودات هو واجب الوجود، ووجوده معين لا كلي، فان الكلي لايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وأن لم يعلم منه مايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، بل إنما علم أمركلى مشترك بينه وبين غيره، لم يكن قد علم واجب الوجود.

"وكذلك الجواهر العقلية – وهى العول العشرة عندهم كلها جواهر معينة لأمور كلية فاذا لم يعلم إلا الكليات لم يعل شيئ منها.

"كذلك الأفلاك – التي يقولون إنها أزلية أبدية – هى معينة، فإذا لم يعلم إلا الكليات، لم تكن معلومة. فلا يعلم لاواجب الوجود، ولا العقول، ولاشيئ من النفوس، ولا الأفلاك بل ولا العناصر والمولدات (١)

١) ابن تيمية : الرد ص١٢٥،١٢٦

يفهم من كلام ابن تيمية حول إثبات واجب الوجود علـى طريقة المناطقة وأنها طريقة لاتودى إلا الى العلم بالكلى والكلى ذهنى أنه يقصد دفع مطاعن المناطقة على قياس التمثيل الذى طعنوا فيه بالطعن فى طرق إثبات العلة.

فضلا عن أن الأدلة القياسية التى يسمونها "براهين" لاتدل على الصانع سبحانه وتعالى "إنما يدل على أمر مطلق كلى لايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فلوقلنا "هذا محدث، وكل محدث لابد له من محدث" أو ممكن والممكن لابد له من واجب. إنما يدل هذا على محدث مطلق أو واجب مطلق(١)

أما واجب الوجود بمقتضى تصور، ابن تيمية والسلف، فهو العلى الأعلى الموجود فى الخارج، هو ا لله الذى لاإله إلا هو، وجود ثبوتى لاعدمى، فهو "الذى خلق فسوى والذى قدر فهدى والذى أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى"(٢)

دليل إثبات الصانع عند ابن تيمية هو القرآن الكريم وقد لفت الأنظار ونبه الأذهان الى طريقين أساسيين للإستدلال على وجوده تعالى أحدهما: النظر فى مفعولاته أى فى آيات ا لله المشهورة والثاني: التفكر فى آياته المسموعة المعقولة وتدبرها(٣)

ثم طبق قاعدته فى الإستقراء والتىأطلق عليها" إنتقال الذهن من الملزوم الى اللازم" طبقهاة على معرفتنا با لله تعالى: يقول " فعلم أن معرفته فى الفطرة أثبت وأقوى، إذ كان وجود العبد ملزوم وجوده وحاجاته معلقة به سبحانه وتعالى ...

---

١) ابن تيمية : الرد ص٣٤٤

٢) سورة الاعلى : ٢-٥

٣) انظر : منهج ابن القيم فى اصول الدين للمؤلف ص١٥-٣٣ مصر١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

وإنتقال الذهن من اللزوم الى اللازم لاينحصر، بل إقرار القلوب لايحتاج الى وسط وطريق بل القلوب مفطورة على الأقرار به أعظم من كونها مفطورة على الاقرار بغيره من الموجودات (١) بمعنى أن وجود الإنسان الحى، ملزوم للموجد المحيى "أم خلقوا من غير شيئ أم هم الخالقون" إنتقال العقل من الوجود الى الموجد هو من قبيل الإنتقال من الملزوم الى اللازم. لايحتاج الى برهان ومقدمات.

فإذا كان واجب الوجود عند الفلاسفة مجردا من كل قيد ثبوتى أوسلبية – كمامر معنا – فإن واجب الوجود عند ابن تيمية غنى بكل الأوصاف الثبرتية. بمعنى أنه يثبت له كل الأوصاف الإيجابية لاقتصاء كماله الذى لها، ويسلب عنه كل الأوصاف السلبية لإقتضاء كماله الذاتى ذلك.

فضلا عن أنه يمتنع إستعمال القياس المنطقى فى حق ا لله تعالى، فإن ا لله لامثل له جل شأنه" ليس كمثله شيئ وهو السميع البصير(١)

---

١) ابن تيمية : درء تعارض العقل و النقل ، ج٨ ،ص٣٨ ، طبعة جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

الخلاصة

يتبين لنا من ذلك كله أن ابن تيميه يثبت الحقائق الموضوعية فى عالم الحس، وفى عالم المعقول، ويؤكد إمكانية المعرفة، مع اعترافه بالصعوبات التى يحيط بالإنسان وبما عليه طبيعة الوجود الخارجى نفسه من وضوح وغموض بيد أنه مع تغيره، مجال ممكن لنا معرفته وإدراكه، باعتباره حقائق لاتنكر وموضوعات خارجية واقعية، لن يقوى الإنسان العادى على نفيها، فما بالك بفائق الفطرة ونافذ البصيرة.

وهنا يمكننا القول: أن ابن تيمية يمثل روحا معارضة لروح اليونان، فهو معارض لأفلاطون المفكر للادراك الحسى الذى يعتبره ظنا، لأن المسوسات لاتمثل الحقيقة، معارض لمفكرى اليقين فى قياس التمثيل من اليونانيين والإسلاميين وقصر اليقين وحصره فى قياس الشمول، معارض لمنكر اليقين فى المتواتر العام ذات الإتجاه الواقعى الذى يعترف بالحس، ويقر بالعقل، والخبر ومصادر للمعرفة ولاينكر الوقائع المشاهدة، كما لاينفى حقائق المعقولات وعالم الغيب.

يقول ابن تيمية : "إن العلم الطبيعى وهو العلم بالأجسام الموجودة فى الخارج ومبدأ حركاتها وتحولاتها من حال الى حال، ومافيها من الطبائع، أشرف من مجرد تصور مقادير مجردة.وأعداد مجردة(١) كما الحال عند فيثاغورس.

الإستقراء الذى يعنيه ابن تيمية هو الذى يعرض للحقائق التى تدرك فى

١) ابن تيمية : الرد ص١٣٣

الخبرة الحسية لذلك لايعنيه لا من قريب ولا من بعيد البحث فى المجردات، فالبحث فيها لاينبنى عليه عمل، بينما الإستقراء الذى كان يعتقد يفضى بالباحث الى نتائج يقينية، وهذه الأهمية الحسية من ناحية والعملية من ناحية أخرى تسود تفكير هذا المفكر العجيب، فلايرى موجودا فى الخارج سوى الجزئى، ويرى أن مافى الذهن من خرافات الميتافيزيقا لاتوصل الى شيئ(١)

بهذه العقلية المحللة الناقدة يريد ابن تيمية أن يقول: إن العلم بالأفراد المعينة أقوى من العلم بالقضية الكلية فليس "فى الموجودات ماتعلم الفطرة له قضية كلية بغير قياس إلا وعلمها بالمفردات المعينة من تلك القضية أقوى من علمها بتلك القضية الكلية – الذهنية –الرأى الأقوى عنده إذن أن المعرفة الإنسانية أساسها معرفة الجزئى، ومعرفتنا هذه ، أى معرفتنا بالحقائق الموجودة فى الخارج على ما هى عليه لا تتم الا بقياس التمثيل الذى هو أصل الشمول.

١) د. النشار : مناهج ... ص٢٠٣

المبحث الثالث

﴿طريقة ابن تيميه فى الاستدلال وأثر الاستدلال القرآنى﴾

- تمهيد.
- الميزان بين الغزالى وابن تيميه.
- صورتا الميزان عند ابن تيميه:
  ١- قياس الأوْلى.
  ٢- الاستدلال بالآيات.
- بعض الاشكال الاستدلالية فى القرآن.

تمهيد:

القرآن الكريم ملىء بالأدلة العقلية، والأقيسة المنطقية، وابن تيميه حين دافع– فيما سبق– عن يقينيه قياس التمثيل إنما عول على القرآن، وقياس التمثيل، والسبر والتقسيم ليس سوى أحد طرق الاستدلال القرآني. يقول يحى بن حمزة: "ان أكثر القرآن مشتمل على ذكر الأدلة وشرحها"(١) .

ويقول ابن تيميه: "والقرآن مشتمل على هذا وهذا، وهذا اذا جادل يسأل، ويستفهم عن المقدمات البيّنة البرهانية التى لايمكن لأحد أن يجحدها. لتقرير المخاطب بالحق، ولإعترافه بافكار الباطل"(٢) .

وابن تيميه هنا يضع نسقاً، وعرضاً منهجياً للاستدلال من القرآن، بعد أن تبين له أن المباحث المنطقية فى الفكر اليونانى غير قابلة للتطبيق على العلوم الدينية الاسلامية، فضلاً عن أن طريقة القرآن فى الاستدلال والاقناع أوْلى وأبلغ.

واستنبط ابن تيميه طريقتين للاستدلال من القرآن الكريم، أطلق على الأول: قياس الأَوْلى، وعلى الثانية: الاستدلال بالآيات. ولكن يحسن بنا قبل تناولنا لها تبين الطريقتين بالشرح والبيان أن نشير إلى مفهوم الميزان عند ابن تيميه والعلاقة بينه وبين مفهوم الغزالى للميزان.

---

١) الصنعانى: ترجيح أساليب القرآن ص ١٩

– مباحث فى المعرفة فى الفكر الإسلامى للمؤلف ص ٣٣-٤٩ الانجلو المصرية ١٩٩٠

٢) ابن تيميه: مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص ١٨٧

الميزان بين الغزالى وابن تيميه

أولا: مفهوم الميزان عند الغزالى:

لاشك أن الغزالى سبق الى اكتشاف الميزان- وإن كان يعترف بأنه مسبوق- لأننا نقول ان الغزالى نبه ابن تيميه الى هذا الميزان. غير أن ما يسميه الغزالى بالميزان وأنه مأخوذ من القرآن ليس في نظر ابن تيميه إلا منطق اليونان، بمعنى أنه رفض تعريف الغزالى للميزان لأنه لاينسجم مع القرآن نفسه وإنما ينسجم مع منطق اليونان. فما حقيقة الميزان عند الغزالى وما مفهومه؟

صنف الغزالى كتابه "القسطاس المستقيم" وذكر فيه خمسة موازين- الضروب الثلاثة الحمليات- ميزان التعادل، والشرطى المتصل- ميزان التلازم- والشرطى المنفصل- ميزان التعاند- أما ميزان التعادل فقد جعله ثلاثة أقسام: الأكبر والأوسط والأصغر. فأصبح مجموعها خمسة موازين.

يقول الغزالى: "أما هذه الاسامى- أسماء الموازين- فأنا ابتدعها. وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن. وما عندى أنى تبعت الى استخراجها من القرآن، وأما أصل الموازين فقد سُبقت الى استخراجها، ولها عند مستخرجيها من المتأخرين أسام أخرى سوى ما ذكرته. وعند بعض الامم الخالية، السابقة على بعثةمحمد، وعيسى صلوات الله عليهما، أسام أخرى كانوا قد تعلموها من صحف ابراهيم وموسى عليهما السلام"(١) .

١) الغزالى: القسطاس المستقيم ص ٤١-٤٢ تحقيق الاب فيكتور شلحت اليسوعى: بيروت

ثم يشير الغزالى إلى مفهومه للموازين الثلاثة: التعادل ، والتلازم ، والتعاند:

١- ميزان التعادل: وهو أن نرتب أصلين على وجه من الوجوه، ثم نستخلص منها علماً جديداً لازماً عنهما، والمثال على ذلك: كل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث. والعالم لايخلو عن الحوادث، اذن فالعالم حادث.

٢- ميزان التلازم: وهو أن نبدأ من دعوى الخصم التى تخالف دعوانا، ثم نستخلص الحالات التى تنتج عنها اذا سلمنا بها، فتظهر بذلك استحالتها. ومتى ثبتت استحالتها، كان معنى ذلك، أن نقيضها ليس مستحيلاً، وهذه دعوانا(١) .

٣- ميزان التعاند: اذا أردنا أن نعرف حقيقة مشكلة من المشاكل، لابد لنا من أن نضعه- الفرض- بين افتراضين فاذا ثبت بطلان أحد هذين الافتراضين، لزم عن ذلك ثبوت صحة الافتراض الآخر. ومثاله فى مناقشة المدّعون قدم العالم: العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً وإذن، فهو حادث لامحالة.

ويكفى الانسان أن يقر بالأصلين- (العالم إما حادث واما قديم) و (محال أن يكون قديماً)- حتى يجد نفسه أنه لامحيص له عن الاقرار بما يلزم عنهما. وهكذا يمكننا البحث عن الحقائق الجديرة، ونستخرجها من الحقائق القديمة، بل على النحو ذاته، نستطيع افحام خصومنا والزامهم الحجة(٢).

وفى "القسطاس المستقيم" بعد أن استنبط من القرآن الكريم خمسة من أشكال الاستدلال، وسماها: ميزان التعادل الاكبر، وميزان التعادل الأوسط،

١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠

٢) الغزالى: السابق ص ١١ وأيضاً: د. مصطفى غالب: فى سبيل موسوعة فلسفية (الغزالى) ص ٧٧، ٧٨ مكتبة الهلال. بيروت.

وميزان التعادل الأصغر، ميزان التلازم، وميزان التعاند. نقول بعد ذلك مثل للأول بما جاء على لسان ابراهيم عليه السلام فى مجادلته مدعى الألوهية، غذا قال: "إن ا لله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب" وقال الغزالى فى ذلك: رأيت فى هذه الحجة أصلين قد ازدوجا، فتولد منهما نتيجة هى المعرفة، إذ القرآن مبناه على الحذف(١) والايجاز، وكمال صورة هذا الميزان: كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الاله (فهذا أصل)، وإلهى هو القادر على الاطلاع (وهذا أصل آخر)، فلزم من مجموعهما أن إلهى هو الإله دونك يانمروذ.

ومثال للثانى بقوله تعالى حاكياً عن ابراهيم: "فلما جن عليه الليل رأى كوكباً، قال هذا ربى، فلما أفل، قال لأحب الآفلين" ويقول فى بيان وكمال صورة هذا الميزان أن النجم آفل. والاله ليس بآفل، فالقمر ليس بإله.

ويفرق الغزالى بينه وبين الأول، أما هذا فأحدهما موجبة والأخرى سالبة.

ومثل للثالث بقوله تعالى: "وما قدروا ا لله حق قدره إذ قالوا ما أنزل ا لله على بشر من شىء، قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نوراً وهدى للناس". ويفرق بينه وبين السابقين بأن نتيجته جزئية- موجبة- وهى إثبات إنزال اليه سبحانه الكتب على بعض البشر. وهى نقيض الكلية السالبة الى ساقوها: ما أنزل ا لله على بشر من شىء.

ومثل للرابع بقوله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا ا لله لفسدتا، فسبحان ا لله رب العرش عما يصفون" وهذه الآية إستدلال على صانع العالم واحد بدلالة التمانع.

---

١) يقصد حذف إحدى المقدمات. وهو ما يعرف بقياس الاضمار.

ومثل للخامس بقوله تعالى: "قل من يرزقكم من السموات والأرض قل ا لله، وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين".

ويقول الغزالى بعد بيان هذه الأقسام: سميت الأول ميزان التعادل (الأكبر والأوسط والأصغر) لأن فيه أصلين معادلين كأنهما كفتان متحاذيتين، وسميت الثانى ميزان التلازم لأن أحد الأصلين يشتمل على جزئين أحدهما لازم والآخر ملزوم كقوله تعالى"لوكان فيهما آلهة إلا ا لله لفسدتا" فإن قوله تعالى "لفسدتا" لازم، والملزوم قوله تعالى "لوكان فيهما آلهة"، ولزمت النتيجة من نفى اللازم. وسميت الثالث ميزان التعاند لأنه رجع إلى حصر قسمين بين النفى والاثبات، يلزم من ثبوت أحدهما نفى الآخر، ومن نفى أحدهما ثبوت الآخر، فبين القسمين تعاند وتعناد(١) .

إن مفهوم الغزالى للميزان إنما قصد به الدفاع عن الدين كما كان قصد ابن تيمية، ودليلنا أن دعوة الغزالى إلى التزام الكتاب والسنة كانت هى اللازمة التى يكررها دائما فى كل كتبه.

ففى ميزان العمل يقول: "إعلم أن سالك سبيل ا لله تعالى قليل، والمدعى فيه كثير، ونحن نعرفك علامتين له، العلامة الأولى: أن تكون جميع أفعاله الاختيارية مرزونة بميزان الشرع، موقوفة على حد توقيفاته، ايراداً واصدراً وإقداماً وإحجاماً، اذ لايمكن سلوك هذا السبيل إلا بعد التلبس بمكارم الشريعة كلها..."(٢)

وفى رسالته أيها الولد يقول: "أيها الولد ينبغى لك أن يكون قولك وفعلك موافقاً للشرع، إذ العلم والعمل بلا اقتداد بالشرع ضلالة.."

---

١) الغزالى: القسطاس المسقيم ص ٣١. القاهرة ١٩٠٠م (بتصرف).

٢) عن كتاب: الغزالى للدكتور الشرباصى ص ١٦٤.

وذكر فى كتابه الذى ألفه فى أواخر حياته (الجام العوام عن علم الكلام):
"أن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل انسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء، ينتفع به آحاد الناس، ويستضر به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء الذى ينتفع به الصبى الرضيع، والرجل القوى وسائر الأدلة كالأطعمة التى ينتفع بها الأقوياء مرة، ويمرضون بها أخرى ولاينتفع بها الصبيان اصلاً"(١) .

ثانيا: مفهوم الميزان عند ابن تيميه:

يرى ابن تيميه أن الميزان عند كثير من العلماء هو العدل، وهو مابه توزن الأمور، وهو ما به يعرف العدل وقالوا فى معنى قوله تعالى: "والسماء رفعها ووضع الميزان"(٢) هى الأمثال المضروبة والأقيسة العقلية التى تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات(٣). فما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من الميزان. وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات.

وكما يستخدم الميزان فى المكاييل والمقادير فانه يستخدم أيضاً فى التشريعات، مثال ذلك- فيما يقول ابن تيميه- : اذا علمنا أن ا لله حرم خمر العنب لما ذكره أنها تصد عن ذكر ا لله وعن الصلاة، ثم رأينا نبيذ الحبوب من الحنطة والشعير والرز، وغير ذلك يماثلها فى المعنى الكلى المشترك الذى هو علة التحريم. كان هذا القدر المشترك- الذى هو العلة- هو الميزان، الذى أنزله ا لله فى

---

١) الجام العوام عن علم الكلام. مصدر سابق.
٢) الرحمن: (٧).
٣) ابن تيميه: الرد ص ٣٣٣.

قلوبنا.. فلا نفرق بين المتماثلين. وهذا هو القياس الصحيح، قياس العدل الذى أمر ا لله تعالى به(١) .

وفى العلوم العقلية يرى أننا نصل بالميزان إلى معرفة الكليات عن طريق وزن جزئياتها المعين، المشخصة فى الخارج، فلولا الجزئيات ما كان هناك اعتبار للكليات. ولولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة.

يقول: "ومن علم الكليات من غير معرفة المعين، فمعه الميزان فقط. والمقصود بها وزن الأمور الموجودة فى الخارج. وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بها أعتبار. كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان حاجة. ولاريب أنه اذا أحضر احد الموزونين واعتبر بالآخر بالميزان كان أتم فى الوزن"(١).

ثم يشير إلى أفضلية الميزان بهذا المفهوم. حيث يرى وجود أحد الموزونين مع الآخر فى الميزان أحسن وأفضل، مثال ذلك: إذا وزنت بالصنجة قدراً من النقدين، ثم وزنت بها نظيره والناس يشهدون أن هذا وُزن به هذا فظهر مثله أو أكثر أو أقل، كان أحسن من أن يوزن أحدهما فى مغيب الآخر، فإنه قد يظن أن الوازن لم يعدل فى الوزن كما يعدل اذا وزنهما معاً، فإن هذا يعتبر بأن يوزن أحدهما بالآخر بلا صنجة. وهكذا الموزونات بالفعل(١).

الميزان العقلى اذن هو ما فطر ا لله الناس عليه وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف، وهو ميزان عادل يسوى بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين، سواء صيغ ذلك بصيغة قياس الشمول، أو بصيغة قياس التمثيل، مع أن صيغ التمثيل هى الأصل وهى الأكمل، والميزان هو القدر المشترك، وهو الجامع. وهو الحد الأوسط وسبق لنا بيان ذلك فى موضعه.

---

١) ابن تيمية: السابق ص ٣٧٢، ٣٧٣.

يقول ابن تيمية: إن في الفطرة السليمة قدرة على الاستدلال الصحيح "فالفطرة اذا كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يزدها المنطق إلا بلادة وفساداً"(١)

وبمقتضى تصور كل من الغزالي وابن تيمية للميزان يمكننا القول بأن ابن تيمية وافق الغزالي من حيث أن العقل ميزان، ولكنه خالفه في استعمال الميزان، فعلى حين نرى الغزالي يستخدمه بطريقة الأقيسة اليونانية، وطبقاً لصورها وشروطها، نرى ابن تيمية لايرفض ذلك وإنما يترك العقل وسجيته الاستدلالية دون قيود بأقيسة معينة على غرار ما تقيد به عقل الغزالي، ومن ثم فقد ذهب ابن تيمية إلى أن الموازين الخمسة التي ذكرها الغزالي في (القسطاس المستقيم) هي منطق اليونان بعينة غير عبارته، ولايجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلي الذي أنزله اليه هو منطق اليونان، وذلك لوجوه عدة:

الأول: أن الله تعالى أنزل الموازين مع كتبه من عهد نوح وابراهيم وموسى وغيرهم من الأنبياء قبل أن يخلق اليونان. فمعلوم أن المنطق اليوناني وضعه أرسطو قبل المسيح– عليه السلام– بثلثمائة سنة فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا؟

الثاني: أن الأمة الاسلامية، مازالت تزن بالموازين العقلية، ولم يعرف السلف بمنطق اليونان هذا. ومعلوم أن كتب المنطق والفلسفة عربت في عهد المأمون.

الثالث: إنه مازال كثير من نظار المسلمين بعد أن ترجح المنطق اليوناني

---

١) الرد ص ٣٧٥

وعرفوه يعيبونه ويذمونه. ولايلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية(١).

وانتقد بعض الباحثين المعاصرين ادخال الغزالي المنطق في علم أصول الفقه، فذهب الدكتور النشار إلى أن: الميزان الاكبر– عند الغزالي– هو المقدمة الكبرى. والميزان الأصغر هو المقدمة الصغرى، والعمود هو الحد الأوسط بين المقدمتين، أما الموازين الأخرى فقد استعار لها الغزالي أسماء من المنطق الأرسطي هي: التعادل، والتلازم، والتعاند(٢) .

ولكن ابن تيمية ذكر أن الغزالي في أواخر سنينه قطع بأن كلام الفلاسفة لايفيد علماً ولايقيناً.. قال: "وآخر ما اشتغل به النظر في صحيح البخاري ومسلم ومات وهو مشتغل بذلك"(٣)

يشير أحد المفكرين المعاصرين إلى موقف كل من الغزالي وابن تيمية من المنطق وعملهما فيه. فيقول: ".. وإذا أحيل البحث إلى الامامين: الغزالي، وابن تيمية، فنحن بين حجتين من حجج المنطق، لايسبقهما فيه سابق من المتقدمين أو المتأخرين، ومناقشتهما للمنطق تصحيح وتنقيح، وليست مناقشة هدم للأسس التي يقوم عليها، أو تفنيد للأصول التي يرجع إليها، فهما يريدان إثبات الخطأ على من يسيؤون تطبيق القياس والبرهان، ولايريدان محو القياس والبرهان في علم من علوم الدين أو الدنيا التي جاءت من اليونان او نشأت بين المسلمين"(٤)

---

١) ابن تيمية: الرد ص ٣٧٣-٣٧٤.

٢) د. النشار: مناهج ص ١٣٦.

٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى الكبرى جـ٥ ص ٤٢.

٤) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية ص مصدر سابق.

هذا كلام صحيح فى مجمله غير أننا نرى أن موازين الغزالى وموقفه من المنطق عامة مر بمراحل وتطورات، حقا إنه انتهى إلى مادرج عليه ابن تيميه طوال حياته وهو تقويض المنطق الارسطى وبيان تنافره مع الالهيات الاسلامية.

ويرى ابن تيمية أن الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة فى القرآن هى من باب قياس الأَوْلى، الذى ذكر فى دلائل الربوبية والإلهية، والوحدانية. وعلم الله وقدرته، وإمكان المعاد.

صورتا الميزان عند ابن تيمية:

وبخصوص طريقى الاستدلال اللذين أشرنا إليهما وهما: قياس الأَوْلى وآيات الله تعالى، ذهب ابن تيمية إلى أنهما طريقا الأنبياء فقد إستدلوا على الرب تعالى بذكر آياته. وإن استعملوا فى ذلك القياس، استعملوا قياس الأَوْلى، ولم يستعملوا قياس شمول. فما المقصود بهذين الطريقين؟

١ – قياس الأولى:

يعرفه ابن تيمية بأنه "مايكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة فى الدليل الدال عليه"(١) . ومضمون هذا الدليل أن ماثبت لغير الله من كمال لانقص فيه، فثبوته له بطريق الأَوْلى، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأَوْلى(٢) .

واستخدم السلف قياس الأولى– اتباعاً للقرآن– فاستدلوا به على أن الله

١) د. النشار: مناهج ص ٢١٨.
٢) ابن تيمية: الرد ص ١٥٠.

تعالى "له من صفات الكمال التى لانقص فيها اكمل مما علموه ثابتا لغيره، مع التفاوت الذى لايضبطه العقل– فكما أن البدن شاسع بين الذات والذات فكذلك بين كمال وكمال– كما لا يضبط التفاوت بين الخالق والمخلوق" فكمال الله اكبر وأعظم من كمال غيره.

٢ – الاستدلال بالآيات:

فى مستهل كلامه على هذا الطريق يفرق بين الآية وبين القياس، فالآية "هى العلامة، وهى الدليل الذى يستلزم عين المدلول، ولايكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول"(١) فكما أن الشمس آية النهار "وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة"(٢) فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار.

ثم يذكر آيات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فيقول: "نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه، ولا يوجب أمراً كلياً مشتركا بينه وبين غيره.

وكذلك الآيات التى تتعلق بالرب تعالى: نفس العلم بها يوجب العلم بوجود الله تعالى، لايوجب علماً كلياً مشتركا بينه وبين غيره. والعلم بكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل، فكل دليل فى الوجود لابد أن يكون مستلزماً للمدلول. والعلم باستخدام المعين للمعين المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة (٣) . ثم يشير إلى أن القضايا الكلية

١) ابن تيمية: الرد ص ١٥١.
٢) الاسراء: (١٢).
٣) ابن تيمية: الرد ص ١٥١.

إن لم تعلم معيناتها بالتمثيل فانها لاتعلم بغيره. فلابد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذى هو الحد الأوسط. ثم يمثل لذلك بالقياس التالى:

كل	أ	هى	ب
وكل	ب	هى	ج
اذن كل	ج	هى	أ

ويقول: لابد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الحكم الكلى المطلوب يلزم كل فرد من أفراد الدليل. أى لابد أن يعرف كل فرد من أفراد (الجيم) يلزم كل فرد من أفراد (الباء)، وكل فرد من أفراد (الباء) يلزم كل فرد من أفراد (الألف).

ويرى ابن تيمية– خلافاً للمناطقة فى تحقيقهم صحة القياس– أن العلم بلزوم (الجيم) المعين (للباء) المعين، و (الباء) المعين (للألف) المعين أقرب إلى الفطرة من طريق المناطقة(١) .

وإذا كانت الآية تختلف اختلافاً جوهرياً عن القياس الأرسطى فإنها تخالف أيضاً التمثيل الارسطى(٢) . يقول ابن تيمية إن دليل الآية هو: إستدلال بجزئى على جزئى لتلازمهما وليس ذلك من قياس التمثيل(٣) .

ينتهى ابن تيمية إلى القول بأن: "العلم بكون هذا مستلزماً هذا هو جهة الدليل، فكل دليل فى الوجود لابد أن يكون مستلزماً للمدلول"(٤)

وعلى ذلك يمكننا القول مع الدكتور النشار: إن "الآية– وهى العلم

---

١) ابن تيمية: الرد ص١٥١.

٢) د. النشار: مناهج ص ٢١٧.

٣) ابن تيمية: الرد ص ١٦٣.

٤) السيوطى صون المنطق ص

باستلزام المعين للمعين المطلوب– أدق وأقرب إلى الفطرة من القياس المنطقى الذى ينتقل العقل فيه من حكم كلى عام إلى أحكام جزئية. إن طريق الفكر عند إبن تيمية– كما هو عند المتكلمين– هو إستلزام الدليل للمدلول، أو هو إستلزام معين لمعين. وإذا كان هناك علم كلى، فإنه ينشأ من العلم الجزئى، فيلزم عن وجود الخاص وجود العام، كما يلزم من وجود هذا الانسان وجود الانسان ومن وجود هذا الانسان وجود الانسانية"(١)

وحسبنا القول المشهور للامام الفخر الرازى: "تتبعت الطرق الكلامية والمذاهب الفلسفية، فما وجدتها تروى غليلاً أو تشفى غليلاً ووجدت أقرب الطرق القرآن".

بعض الأشكال الاستدلالية فى القرآن:

إذا كان الرازى قد أقر– أخيراً– بأن أقرب الطرق القرآن. فذلك لأن المنهج القرآنى علَّم " أهله أن يطالبوا الناس بالحجة، لأنه أقامهم على سواء الحجة. وجدير بصاحب اليقين أن يطالب خصمه به ويدعوه إليه، وعلى هذا درج سلف هذه الأمة الصالح، قالوا بالدليل، وطالبوا بالدليل، ونهوا عن الأخذ بشيء من غير دليل"(٢)

وقد تحدث القاضى عبد الجبار فى المجلد الرابع من المحيط فى النبوات، وذكر فى مبحث إعجاز القرآن "واتفق فيه أيضا إستنباط الأدلة التى توافق العقول، وموافقته ما تضمنه لاحكام العقل على وجه يبهر ذوى العقول ويحيرهم، فإن الله

---

١) د. النشار: السابق ص.

٢) الشيخ محمد عبده: تفسير المنار جـ٢ ص ٤٢٥.

بينه على المعانى التى يستخرجها المتكلمون بمعاناة، وجهد، بألفاظ سهلة قليلة تحتوى على معانى كثيرة"(١)

وإذا كان هذا كذلك فإن من العلماء من يقسم الاستدلال فى القرآن إلى أنواع، منها: التعميم ثم التخصيص، والأقيسة الاضمارية، والتمثيل... ونحن هنا نعرض- باختصار- لبعض هذه الأنواع أو الأشكال.

أولا: الاستدلال بالتعميم ثم التخصيص:

وهو من بين الأساليب التى استخدمها القرآن لاثبات بعض أغراضه. والمقصود به، أن يُذكر مايراد إثباته من مضمون فى شكل قضية عامة يبرهن عليها أولاً بصورة إجمالية، أو بدليل إجمالى، ثم نعرض لبيان جزئياتها لنبرهن عليها بصورة تفصيلية إشارة إلى أن كل جزئى منها يؤدى إلى إثباتها، وأن مجموعها يصلح أن يكون دليلاً كلياً عليها.

ومثال ذلك فى القرآن الكريم، الجدال الذى دار بين موسى عليه السلام وفرعون.

قال موسى: "إنى رسول من رب العالمين"(٢) ومضمون هذا القول، إفراد الله تعالى بالربوبية، وإبطال ربوبية ما سواه، فالله هو رب العالمين، "والعالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى، وهى على ثلاثة أقسام: المتحيزات، والمفارقات، والصفات.. بالاضافة إلى إمكان وجود عوالم أخرى إذ ثبت بالدليل أنه تعالى قادر على جميع الممكنات، فهو قادر بالدليل على أن يخلق الف ألف عالم خارج

---

١) ابن الوزير: ترجيح أساليب القرآن ص ٢١، ٢٢.

٢) الاعراف: (١٠٤).

العالم"(١).

هناك اذن رب للعوالم الموجودة والممكنة الوجود غير أن فرعون يتساءل: "وما رب العالمين"(٢) "فمن ربكم ياموسى"(٣). قال ربنا الذى أعطى كلَّ شىء خلقه ثم هدى"(٤) أى الذى "أعطى كل شىء صورته، وشكله الذى يطابق المنفعة المنوطة به المطابقة له كاليد للبطش، والرجل للمشى، وللسان للنطق، والعين للنظر، والأذن للسمع"(٥)

ويمكن وضع هذا الحوار على صورة القياس التالى:

١- الله قد أعطى كل شىء الخلق المناسب.

٢- وكل من أعطى كل شىء الخلق المناسب فهو رب العالمين.

٣- اذن الله هو رب العالمين.

وواضح تميز الدليل فى صورته القرآنية عن المنطقية لأنه فى القرآن أتى بقضية واحدة وتركنا نستخرج منها الثانية والنتيجة بخلاف المنطق فإن نتيجته معلومة من المقدمتين بذكرهما.

وخلاصة هذا الدليل أن الاستدلال على موضوع الدعوة قد تم بالتعميم ثم البرهنة على ذلك بالتخصيص.

---

١) التفسير الكبير الرازى جـ١ ص٦ مصر ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨م.

٢) الشعراء: (٢٣).

٣) طه: (٤٩).

٤) طه: (٥٠).

٥) الشوكانى: فتح القدير جـ٣ ص ٣٦٨ دار احياء التراث العربى.

ثانيا: الأقيسة الاضمارية:

وهى التى تحذف فيها إحدى المقدمات مع وجود ما يدل على المحذوف، يقول صاحب العقيدة الطحاوية "إن الطريقة الفصيحة فى البيان أن تحذف إحدى المقدمات وهى طريقة القرآن"(١) .

وقال الغزالى: "إن القرآن مبناه الحذف والايجاز- أى فى شكل الأقيسة- واقرأ قوله تعالى يرد على النصارى الذين يزعمون أن عيسى ابن ا لله، لأنه خلق من غير أب (إن مثل عيسى عند ا لله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون"(٢) .

وقال الشوكانى: "تشبيه عيسى بآدم فى كونه مخلوقاً من غير أب كآدم وجاء المشبه به أشد غرابة من المشبه. وأعظم عجباً وأغرب أسلوباً لأن آدم خلقه من تراب، أى لم يكن له أب ولا أم"(٣) .

وفى هذا المقام يقول الرازى: " وإذا جاز أن يخلق الله تعالى آدم من التراب فلم لايجوز أن يخلق عيسى من دم مريم؟ بل هو أقرب إلى العقل، فن تولد الحيوان من الدم الذى يجتمع فى رحم الأم أقرب من تولده من التراب اليابس"(٤) .

وعلى العكس، فإذا كان الخلق من غير أب مبرراً لاتخاذ عيسى إلها، فأولى أن يكون الخلق من غير أب ولا أم مبرراً لاتخاذ آدم إلها، وهذا مالا يقوله أحداً. فبطل بالاثبات والعكس أن يكون عيسى إلهاً وآدم قبله كذلك.

---

١) شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٣ المكتب الإسلامى بدمشق.

٢) آل عمران: (٥٩).

٣) الشوكانى: فتح القدير ط ص ٣٤٦.

٤) الرازى: التفسير الكبير جـ٨ ص٧٨.

والآية- التى معنا- هى من قبيل قياس الاضمار كما أشار الغزالى، ويمكن وضعها على الصورة الآتية:

١- إن آدم خلق من غير أب ولا أم.

٢- وعيسى خلق من غير أب.

٣- فلو كان عيسى إلها بسبب ذلك لكان آدم أولى بالألوهية، ولكن آدم ليس إبناً ولا إلهاً باعتراف النصارى أنفسهم، فعيسى- أيضاً- ليس إبناً لا إلهاً.(١)

إعتمد القرآن الحذف ليكون القياس منتجاً من خلال بعض أجزائه وبالتالى فلا يمكن أن نتهمه بأن شيئاً من النتيجة تضمنته المقدمات.

ثالثا: الاستدلال بالأمثال:

يستدل المثل لإخراج مالا يعلم ببديهة العقل، إلى ما يعلم بالبديهة، وما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة، ومالا قوة له من الصفة إلى ماله قوة(٢) أو هو عبارة عن قول فى شيء يشبه قولاً فى شيء آخر بينهما مشابهة ليبين أحدهما الآخر، ويصوره(٣) ومن هنا ندرك أن المثل يستخدم كدليل.

قال ابن تيمية: "إن المثال يكشف الحال حتى فى المعلومات بالحس والبديهة" وقال الرازى" إنه يؤثر فى النفس تأثير الدليل(٤) .

---

١) الشيخ أبو زهرة: المعجزة الكبرى ص ٣٣٩.

٢) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن جـ١ ص ٤٨٦ الحلب بمصر ط٢.

٣) الراغب الأصفهانى: المفردات فى غريب القرآن ص ٧٠٠ مصر.

٤) التفسير الكبير جـ ٢٥ ص ٦٩.

ويجمع هذا كله ما قيل من أن المثل يضرب "لتقريب الحقائق العليا ولتشبيه الغائب غير المحسوس بما يقربه من القريب المحسوس، ولتوضيح المعانى الكلية بالمشاهد الجزئية وللاستدلال بحال الحاضر على الغائب"(١) .

ومن ذلك فى القرآن، قوله تعالى: "يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له، إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو إجتمعوا له، وإن يسلبهم الذباب شيئا، لايستنقذوه منه، ضعف الطالب والمطلوب، ما قدروا الله حق قدره، إن الله لقوى عزيز"(٢) .

والمثال(٣) المضروب فى الآية سيق كدليل على بطلان الوثنية يقول الرازى: إعلم أنه سبحانه لما بين من قبل أنهم يعبدون من دون الله مالا حجة لهم فيه، ولا علم، ذكر فى هذه الآية ما يدل على إبطال قولهم.

والمعنى "بما أن الأصنام يستحيل عليها أن تخلق ذباباً حال اجتماعها، فكيف بها حال انفرادها، وكل من كانت تلك حاله، فهو غير مؤهل لأن يكون معبوداً"(٤) .

ولندع مسألة الخلق جانباً، فهم لايقدرون عليها، ولنفرض أن الذباب سلب من الآلهة شيئاً، هل يقدرون على إسترجاعه؟ وهذا من قبيل الافتراض الجدلى. يقول الرازى "اترك أمر الخلق والايجاد وأتكلم فيما هو أسهل منه"(٤)

---

١) أبو زهرة: السابق ص ٢٢٥.

٢) الحج: (٧٣-٧٤).

٣) قال الرازى: الذى جاء به ليس بمث فكيف سماه مثلاً؟ ثم أجاب: لما كان المثل فى الأكثر نكتة عجيبة غريبة جاز أن يسمى ما كان كذلك مثلاً. (أنظر: التفسير الكبير جـ٢٣ ص ٦٨).

٤) الرازى: السابق ص ٦٨.

وهو الاسترجاع لما سلب، وهذا يمكن أن يقدر عليه من لايخلق.

رابعا: إبطال دعوى الخصم بإثبات نقيضها:

ومثاله قوله تعالى: "وماقدروا الله حق قدره. إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء، قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نوراً وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً..."(١) .

إدعى اليهود- لكى يبرروا رفضهم لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونزول القرآن- سلباً كلياً- ما أنزل الله كتباً على بشر- فكذبهم الله تعالى بما يعترفون به وهو الايجاب الجزئى المناقض للسلب الكلى، فإنهم يعترفون بالتوراة التى بين أيديهم ويفتخرون بها على العرب، بأنهم أصحاب كتاب، ومع ذلك يقولون "ما أنزل الله على بشر من شيء" وهذا تناقض فى الحقيقة والواقع. ولاشك أن هذا مسلك من مسالك الإفحام والزام، فضلاً عن أنه منع للدعوى ونقض لها باعتبار أن صاحبها يعتقد بخلافها.

نخلص من هذا إلى أن القرآن الكريم قد إستعمل كل الطرق البيانية الممكنة والموصلة إلى الاقناع والاقتناع بادراك الحق وقبوله. وماذكرناه قليل- جدا- من كثير.

ومن هذا كله اتضح لنا مدى تأثر ابن تيمية بالاستدلال القرآنى.

---

١) الانعام: (٩١).

خاتمة عامة

إن اللحظة التاريخية التى عاشها الشرق الاسلامى فى القرن السابع الهجرى، ألزمت ابن تيمية الدعوة بإلحاح إلى الاعتصام بالسنة والدفاع عن المنقول وترجيحه على منطق اليونان.

لقد بدا لنا أن ابن تيمية وطد العزم على أمرين اساسيين: الاول: التصدى للفلسفات الوافدة، صوناً لعقيدة التوحيد ودفعاً لشبهة هذه الفلسفات. والثاني: بيان أن العقيدة وما انطوى عليها مما يبدو - للبعض - لاعقلانياً، هى عقلانية، وليست بحاجة إلى منطق اليونان، كما أن رفض المنطق الأرسطي لايعنى رفض العقل، فالأول ليس الثاني، ولا العكس.

والمنطق المعنى بالنقد هنا، هو الذى تعلق به الفلاسفة الإسلاميين إلى حد أنه أصبح مدخلاً لعلومهم، أى منطق أرسطو، ظهر ذلك واضحاً فى تأكيد ابن تيمية على أن جدوى المنطق ضعيفة في تقرير الحقائق، لأنه يزن الإستدلال ولاينشيء الاستدلال، فقيمته آلية صورية لايوجد المادة، بل يزنها. ولما كان كذلك، فلا أحد من أهل الفكر ملزم باعتماده، إذ بالامكان الوصول إلى الحقائق دونه.

ولقد تبين لنا من خلال هذا البحث، وبعد تجاوز العنوان(١) أن الرجل لايقول بإبطال عموم المنطق، وإنما نوع واحد فقط هو منطق أرسطو القائم على المنهج العلمى اليونانى، القائم بدوره على الكيفيات وعلى استخدام العقل فيما لا

١) نقصد عنوانى كتابيه: "الرد على المنطقيين" و "نقض المنطق" حيث جاء العنوان الثانى بصيغة التعميم.

يستخدم فيه إلا بمقدار، حيث أنهم احتقروا المشاهدات، والمنهج التجريبي، وبرعوا– وخاصة الأفلاطونية المحدثة– إلى تصور الموجودات العليا، وقياسها على السفلى، ونحن نعرف أن أفلاطون حقَّر من شأن الحس واعتبر الإدراك الحسى ظناً. لايمثل الحقيقة، وخلق عالماً مجرداً خيالياً، إعتبره هو الحقيقة وحدها.

كما أن نقد ابن تيمية للمنطق لم يقم على اساس دينى فقط، بل على أساس عقلى أيضاً، فهو يقارع الدليل بالدليل، ويقاوم المنطق بمنطق أقوى. فلم يكن هداماً فحسب، بل كان بناءاً كذلك، أى أنه حاول أن يضع إلى جانب نقده للمنطق الأرسطى منطقاً إسلامياً.

فى الجانب الهدمى نقد ابن تيمية المقامين السالب والموجب لكل من الحد والقياس، وفى الجانب الإنشائى عرض أراءه فى الحد الاسلامى وفى صورة الاستدلال القرآنية.

ساق ابن تيمية أراءه النقدية مستنداً إلى الاسلام باعتباره ديناً وعقلاً. وكلاهما لايحتمل هذه القيود الصناعية المتكلفة التى يزخر بها المنطق الأرسطى الذى يرجع "إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم وإعتبارات ذهنية"(١) .

بعد هذا كشف ابن تيمية عن منهج كله اصالة، وكله إبتكار، وابتداع لمنطق إسلامي، يتمثل فى "الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة فى القرآن" أو مايسميها الله جل وعلا بالأمثلة المضروبة "ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل"(٢) وهى مذكورة فى دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وقدرته وإمكان

---

١) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول جـ٣ ص ٢٢٤ تحقيق: محمد عبد الحميد ومحمد الفقى. القاهرة ١٩٥١م.

٢) الزمر: (٢٧).

المعاد، وغير ذلك من المطالب العالية السنية، والمعالم الإلهية التى هى أشرف العلوم وأعظم ما تكتمل به النفوس من المعارف، وإن كمالها لابد فيه من كمال علمها وقصدها جميعاً"(١)

وعلى هذا النحو مضى ابن تيمية– وكما رأينا– مؤكداً صحة رأيه موجهاً الأنظار إلى الأصول العقلية فى القرآن والحديث لبيان غناها الذاتى فى البرهنة على صحة كافة القضايا التى تعرض لبحثها. والحق يقتضينا الاشارة إلى أن ابن رشد سبقه إلى هذا الرأى، فقد حاول ابن رشد إثبات مطابقة الفسلفة للشريعة بكتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال)، غير أننا كشفنا عن اختلاف المنحى المنطقى الذى ينحوه استدلال ابن تيمية عن آراء ابن رشد الشارح لفلسفة أرسطو، بينما كان ابن تيمية خصماً قوى المراس لأرسطو لاسيما فى مبحثى الإلهيات والمنطق.

وبهذا يتضح أن ابن تيمية لايعادى العقل، فقد رأى أن المنقول الصحيح لايعارضه معقول صريح، وحاول إثبات اليقين فى العقل، وأن له القدرة على الادراك والتميز فيقول: "إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل.. فإما أن يجمع بينهما وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين. وإما أن يراد جميعا وإما أن يقدم السمع وهو محال، لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه كا ن ذلك قدحاً فى العقل الذى هو أصل النقل، والقدح فى أصل الشيء قدح فيه"(٢) ولكن ابن تيمية يؤكد على عدة أمور منها:

١– أن العقل الذى هو أصل للنقل، ليس أصلاً فى ثبوته فى نفس الأمر،

---

١) ابن تيمية: السابق جـ١ ص٥.

٢) ابن تيمية: السابق جـ١ ص١.

كما أنه ليس اصلاً فى العلم بصحة النقل. فهناك كثير من الأشياء الثابتة فى النفس معلومة دون الحاجة إلى العقل، ومالا يعلم لايكون لاوجود له، فعدم العلم ليس علماً بالعدم.

٢- أن تقديم العقل ليس مطلقاً، ولكن إذا كان قطعياً والنقل ظنياً.

٣- أن هذا التقديم للعقل لا لكونه عقلاً- جوهراً قائماً بذاته كما عرفه الفلاسفة- وإنما لكونه قطعياً.

وهذا كله تبين لنا أن ابن تيمية ميز بين منطقين الأول وهو ما نجده عند أرسطو والفارابى وابن سينا وابن رشد. وقد جاء موقفه إزاءه موقف سلبى، لأنه منطق نشأ فى البيئة اليونانية وفى إطار لغتها، فهو منطق محلى، أسير بيئته ولغتها.

أما المنطق باعتباره منطق العقل فإن موقفه إزاءه موقف إيجابى، وهو بهذا الموقف كان منطقياً من الطراز الأول، فقد قام بمحاولة لانجد لها شبيها فى تاريخ العصور الوسطى. يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: "إن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه فى النقد بدل الشرح والتعمق لكنا بلغنا بها من الرقى مبلغاً عظيماً(١) لقد كان يرجو أن يأتى بعده علماء يواصلون ابحاثه، ولكن يبدو أن أمله قد تحقق على أيدى بعض الأوربيين.

لقد شارك ابن تيمية الهجوم على صورية المنطق وتحليته كثير من كبار الفلاسفة فى العصر الحديث مثل: هيوم، ومل، وديوى وبرادلى. فضلاً عن بعض المفكرين العرب، فقد ذهب الدكتور حسن حنفى إلى القول بأن المنطق ظل صورياً خالصاً.. دون أن يصبح منطقاً للحقيقة(٢) .

---

١) د. النشار: مناهج ص ٢١٩.

٢) د. حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب ص ١٢٣.

فابن تيمية عندما هاجم الفلسفة عامة. والمنطق خاصة إنما هاجم المنطق الذى انتسب إلى الإسلام، وكتب بلغة العرب وهو لايمثل الاسلام ولا العرب، فى حقيقته.

والذى صنعه ابن تيمية إنما هو نقض التبعية الفكرية لهذه الفلسفة- كما حاول الغزالى ذلك من قبل- وهذا المنطق.

ولايسعنا هنا إلا أن نشير إلى روح المعارضة الاسلامية لفلسفة أرسطو، والتى أخذت "تنمو وتتضح، وكانت معارضة تشمل كل جوانب الفكر العربى الاسلامى نفسه، وكانت معارضة فكرية نابعة من جوهر المجتمع العربى الإسلامى نفسه، وحقيقة مصالحه وكانت امتداداً للفكر العربى الإسلامى نفسه منذ ينابيعه الأولى فى الفقه والأصول والنحو والبلاغة، حتى شمل الفلسفة والفكر بصورة عامة"(١) .

أما عن خصائص ومميزات الروح الإسلامية المعارضة، فيقول الدكتور عبد الرحمن بدوى: ".. ولكن إذا كانت الروح الإسلامية الخالصة تكشف فى هجومها على نتاج الروح اليونانية عن خصائصها ومميزاتها، فإنها تكشف عنها أيضاً فيما أخذت من التراث اليونانى، فنحن نراها تأخذ العناصر الدخيله على الروح اليونانية الخالصة، ونعنى بها تلك العناصر الشرقية التى مزجت بعناصر يونانية، فكأنها لم تأخذ إذن شيئاً مما ميز الروح اليونانية الحقيقية ويطبعها بطابعها الخاص، وإنما هى استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية"(٢) .

فضلاً عما تبيناه، إذ تتجلى حركة العقل العربى الاسلامى بوضوح وتميز

---

١) د. محمود أمين العالم: كتابات مصرية ٢، ص ٦٦.

٢)د. عبد الرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص. التصدير.

فى التوجه صوب الجزئى المشخص لا الكلى المجرد، وفى النزوع إلى الكمى التجريبى لا الكيفى التجريدى، وفى الاحتفال بالواقعى المحسوس لا النظرى الغائى، وفى الاهتمام بالاستقراء اكثر منه بالقياس.

"فأول نقطة هامة نلاحظها فى روح الثقافة الإسلامية هى أنها فى سبيل الحصول على المعرفة، تجعل المحسوس المتناهى نصب عينيها. وواضح كذلك أن ظهور منهج الملاحظة والتجربة فى الاسلام لم ينشأ عن توافق بين العقل الإسلامى والعقل اليونانى، بل راجع إلى صراع عقلى طويل.

"وهكذا قام المنهج التجريبى القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظرى المجرد"(١) .

وهكذا يبدو أن البحث الفلسفى المعاصر فى صالح فلسفة ابن تيمية المنطقية ومنهجه التجريبى. يقول المستشرق الانجليزى "هاملتون جب": "إن تركيز الفكر العربى على الأحداث الفردية، جعل علماء المسلمين معدّين للتعمق فى المنهج الاختبارى العلمى أكثر من أسلافهم الاغريق والاسكندرانيين. إن الملاحظات المفصلة التى قام بها باحثوا الإسلام قد ساهمت بشكل ملموس فى تقدم المعرفة العلمية، بل إنها المصدر الذى أعاد المنهج التجريبى إلى أوربا فى العصر الوسيط"(٢).

---

١) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ١٥٠-١٥١، ١٤٨.

٢) جب: الاتجاهات الحديثة فى الاسلام ص ٣٣.

وأخيراً لا أود أن أجادل دفاعاً عن المنحى الاسمى فى تناول المنطق، ولكننى أود أن أقول: إن كثيراً من علماء المنطق يستخدم نقطة طبيعة علم المنطق كتبرير لوجهة النظر التى يود أن يستشفها من وراء العمليات المنطقية أو لمنحى البحث الذى يود فرضه على مجالات المنطق، أو على عملياته وإتجاهاته، بل إن "بياجيه" يقول بكل صراحة "لكل منطق مشغوليات منطقية إضافية".

وتعقيباً يقول الدكتور عبد الفتاح الديدى: "لاحيلة فى أن يصطبغ العمل المنطقى أو البحث المنطقى بصبغة ما تجعله أقرب إلى طبيعة الفهم الخاص بالمنطق كعلم لدى الباحث المنطقى... إن علم المنطق لايزال يتأثر فعلاً فى عملياته ورموزه وفى مفهوماته وتصوراته بكل النظريات التى يحتضنها ويتبناها شتى علماء المنطق"(١) .

وعلى ذلك يحق لنا القول: إن ابن تيمية ليس بدعاً فى الأولين ولا فى الآخرين اذا هو هاجم هذا اللون من الفلسفة النظرية التجريدية.

وحتى لانسىء فهم آراء ابن تيمية، وحتى نضمن أن الصورية البحتة لن تقف عائقاً فى سبيل تقدم الابحاث المنطقية، أرى من واجب المناطقة المعاصرين وشباب الباحثين فى المنطق خاصة والفلسفة عامة، الذين يرون فى منطق أرسطو قمة العلم والمعرفة، أقول: يجب عليهم أن يهتموا بالدراسة التى تتعلق بالجانب المعارض اكثر من إهتمامهم بالجانب المؤيد، فلابد أن يمروا بوجهات النظر المعارضة ليكتشفوا الأخطاء الذاتية من جهة، ولاكتشاف عيوب ومميزات وجهة النظر المعارضة من ناحية أخرى.

---

١) د. عبد الفتاح الديدى: النفسانية المنطقية ص ١٨٢.

ومع إختلافي التام مع ابن الصلاح في فتواه إلا أني أوجه كلمة أخيرة إلى شباب الباحثين تبين المنهج القويم– فيما نرى– في النظر في الفلسفة– تلك هي كلمة العلامة ابن خلدون: "فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الإمتلاء بالشرعيات، والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خلْو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها"(١) .

وأخيراً :

أود أن يكون بحثنا هذا تمهيد للنظر في مشكلة المنطق على اساس علمي مجرد. ولا أقول أنني أصبت في كل ما سلف لأنني آدمي وكل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون.

والله تعالى أسأل: التوفيق والسداد والرشاد.

١) ابن خلدون: المقدمة ص ٥١٧.

الفهارس

١ – فهرس المصادر والمراجع

****

١ – ابراهيم الباجورى: حاشية الباجورى على السلم. الحلبى بمصر ١٣٨٥هـ-١٩٦٦م.

٢ – ابن تيمية: الرد على المنطقيين. دار المعرفة بيروت (بدون تاريخ).

٣ – ابن تيمية: الرد على المنطقيين. تحقيق عبد الصمد شرف الدين. بومباى ١٣٦٨هـ-١٩٤٩م.

٤ – ابن تيمية: نقض المنطق. تحقيق محمد حمزة وسليمان الصنيع القاهرة ١٩٥١م.

٥ – ابن تيمية: جهد القريحة فى تجريد النصيحة. منشور ضمن كتاب صون المنطق والكلام. تحقيق د. على سامى النشار ١٩٤٧م.

٦ – ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل. طبع جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٧ – ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى (رسالة القياس) المطبعة الشرقية ١٣٢٤هـ.

٨ – ابن تيمية: مجموعة الفتاوى جـ٩ الرياض ١٣٨١

٩- ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية. تحقيق د. احسان عباس مكتبة الحياة بيروت ١٩٥٩م.

١٠- ابن حزم: ملخص ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل. تحقيق سعيد الافغانى دمشق ١٩٦٠م.

١١- ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. دار المشرق بيروت.

١٢- ابن رشد: تهافت التهافت. القاهرة ١٣٢١هـ .

١٣- ابن سينا: الارشادات والتنبيهات (المنطق) تحقيق د. سليمان دنيا ، ١٩٦٠م القاهرة.

١٤- ابن سينا: البرهان من منطق الشفاء. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. القاهرة ١٩٥٤م.

١٥- ابن قدامه: روضة الناظر وجنة المناظر (فى أصول الفقه بيروت ١٩٨٢م.

١٦- ابن القيم: مفتاح دار السعادة. دار نجد الرياض ١٤٠٢ هـ-١٩٨٢م.

١٧- ابن القيم: اعلام الموقعين عن رب العالمين. دار الجيل بيروت ١٩٧٣.

١٨- ابن القيم: اغاثة اللهفان. تحقيق حامد الفقى. دار المعرفة بيروت.

١٩- ابن منظور: لسان العرب. دار المعارف بمصر.

٢٠- ابن الوزير الصنعانى: ترجيح اساليب القرآن على أساليب اليونان.

٢١- ابو الحسن البصرى: المعتمد فى أصول الفقه. نشر د. حسن حنفى دمشق ١٩٦٥م.

٢٢- أمين الشنقيطى: آداب البحث والمناظرة ق١ مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٢٣- البغدادى (ابو البركات: حيدر اباد البغدادى هبة الله بن على ابن الدكن ١٣٥٠هـ . ملكا البغدادى) كتاب المعتبر. نشر سليمان الندوى

٢٤- توفيق الطويل (الدكتور): جون استيوارت مل (سلسلة نوابغ الفكر الغربى) دار المعارف بمصر.

٢٥- الجرينى: الشامل فى أصول الدين تحقيق د. على سامى النشار. الإسكندرية ١٩٦٩م.

٢٦- حسن حنفى (الدكتور): مقدمة فى علم الاستغراب. الدار الفنية بالقاهرة ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

٢٧- زكى نجيب محمود (الدكتور): المنطق الوضعى. القاهرة ١٩٥٦، ١٩٥١.

٢٨- سالم ياقوت (الدكتور): ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس. المركز لثقافي العربي الدار البيضاء ١٩٨٦م بين ابن حزم: المنطق الارسطي. مجلة التوباد (مج٢ ع ٤،٣ ذو الحجة ١٤٠٩هـ).

٢٩- السيوطي: صون المنطق والكلام. تحقيق د. النشار ١٩٤٧.

٣٠- السيوطي: الاتقان في علوم القرآن. الحلبي بمصر ١٣٧٠هـ-١٩٥١م.

٣١- الشوكاني: فتح القدير. دار إحياء التراث العربي.

٣٢- عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية. دار الهلال بالقاهرة.

٣٣- عبد الجبار (المعزلي): تثبيت دلائل النبوة. تحقيق د. عبد الكريم عثمان بيروت ١٩٦٦.

٣٤- عبد الرحمن حبنكة: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال. دار القلم دمشق ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٣٥- عبد الفتاح الديدي (الدكتور): النفسانية المنطقية عند جون استيوارت مل. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥.

٣٦- عزمي اسلام (الدكتور): دراسات في المنطق مع نصوص مختارة. مطبوعات جامعة الكويت ١٩٨٥م.

٣٧- علي سامي النشار (الدكتور): مناهج البحث عند مفكري الاسلام. دار المعارف بمصر ١٩٧٨م.

٣٨- علي سامي النشار (الدكتور): المنطق الصوري. الاسكندرية ١٣٧٥ هـ-١٩٥٥م.

٣٩- عمر بن سهلان الساوي: البصائر النصيرية. تعليق الشيخ محمد عبده القاهرة ١٨٩٨م.

٤٠- الغزالي: تهافت الفلاسفة. تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا ١٩٥٥م.

٤١- الغزالي: المنقذ من الضلال. دار الأندلس بيروت ١٩٨٣م. المستصفى المطبعة الاميرية. القاهرة ١٣٢٢هـ.

٤٢- الغزالي: الجام العوام عن علم الكلام. مصر ١٩٣٢.

٤٣- الغزالي: معيار العلم في فن المنطق. تعليق د. علي بوملحم مكتبة الهلال بيروت ١٩٩٣م.

٤٤- الغزالي: القسطاس المستقيم تحقيق الاب فيكتور شلحت اليسوعي. بيروت، طبعة القاهرة ١٣٥٣هـ.

٤٥- الغزالي: فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة. القاهرة ١٣٥٣هـ.

٤٦- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. بيروت ١٩٦٩م.

٤٧- الفارابي: إحصاء العلوم. تحقيق عثمان أمين القاهرة ١٩٣١م.

٤٨- فخر الدين الرازي: التفسير الكبير. مصر ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.

٤٩- فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. القاهرة ١٣٢٣هـ.

٥٠- فخر الدين الرازي: لباب الاشارات والتنبيهات. تحقيق د. احمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٦م.

٥١- فهمي جدعان (الدكتور): أسس التقدم عند مفكري الاسلام. دار الشروق ١٩٨٨م.

٥٢- ماهر عبد القادر (الدكتور): المنطق ومناهج البحث. دار النهضة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٥٣- محمد أبو زهرة: ابن تيمية. القاهرة ١٩٧٢م.

٥٤- محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى. دار الفكر العربي بيروت

٥٥- محمد أحمد العدوي: آيات الله في الافاق. مصر الطبعة الاولى

٥٦- محمد إقبال (الدكتور): تجديد التفكير الديني في الاسلام.

٥٧- محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية. دار الفكر بيروت ١٣٩٤هـ.

٥٨- محمد عاطف العراقي (الدكتور): النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد دارالمعارف ١٩٨٤م.

٥٩- محمد عاطف العراقي (الدكتور): فلاسفة المشرق دار المعارف ط٧.

٦٠- محمد عبد الستار نصار (الدكتور): المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام. دار الأنصار بالقاهرة ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٦١- محمد عبده: رسالة التوحيد. دار المعارف بمصر ١٩٧١م.

٦٢- محمد عزيز نظمي (الدكتور): المنطق وأشكاله. مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية (بدون تاريخ).

٦٣- محمود فهمي زيدان (الدكتور): الاستقراء والمنهج العلمي. بيروت ١٩٦٦م.

٦٤- محمود ماضي (الدكتور): مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي. الانجلوالمصرية، ١٩٩٠م، منهج ابن القيم في أصول الدين. مكتبة الايمان بالإسكندرية ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.

٦٥- مصطفى عبد الرازق (الشيخ): تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. القاهرة١٩٥٩م.

٦٦– مصطفى غالب (الدكتور): الغزالى (فى سبيل موسوعة فلسفية). مكتبة الهلال بيروت.

"كتب مترجمة إلى العربية"

****

١– برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧م.

٢– جون ديوى: المنطق، نظرية البحث. ترجمة وتعليق د. زكى نجيب محمود دار المعارف بمصر ١٩٦٠م.

٣– دى بور: تاريخ الفلسفة فى الاسلام ترجمة د. محمد عبد الهادى ابو ريده. ١٩٤٨م.

٤– ويزلى سالمون: المنطق. ترجمة د. جلال محمد موسى دار الكتاب المصرى ١٩٧٦م.

٢ - فهرس بالموضوعات

* * * * * * * *

الموضـــــــوع الصفحة

رقم الإيداع : ٩٦/١٧٠١

الترقيم الدولى : 3 - 095 - 253 .977